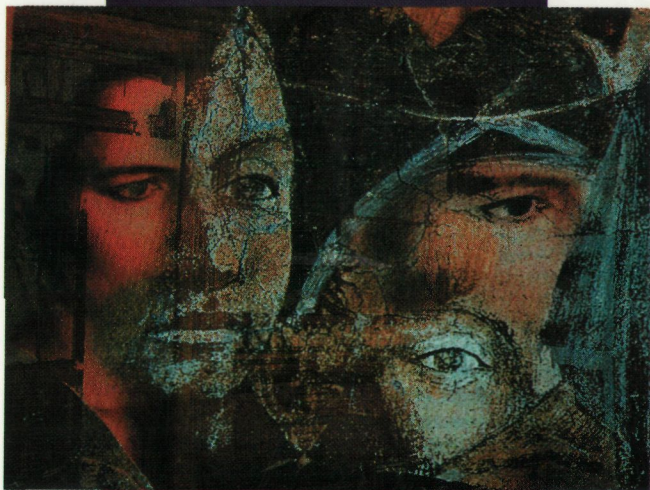




CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

Madurez Sacerdotal y Religiosa

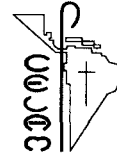
*Un enfoque integrado entre
Psicología y Magisterio*



Tomo I

Dr. Gastón de Mezerville

Colección Autores No. 24



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

MADUREZ SACERDOTAL Y RELIGIOSA

*Un enfoque integrado entre
psicología y magisterio*

Dr. Gastón de Mezerville

**Santa Fe de Bogotá, D.C., Colombia
1999**

Dedicatoria

*A mi esposa, María Helena, y mis hijos, Marcel,
Claire Marie y Jean Gastón.*

*A mi comunidad laical "Árbol de Vida".
A la comunidad, constituida por "Grupos de Vida",
del Seminario Central de San José, Costa Rica.*

*A los padres formadores de los
seminarios latinoamericanos, con quienes tanto
he compartido...*

*A todos ellos -mi Iglesia Doméstica, local y universal-,
por su apoyo invaluable
en la concepción
y realización de este libro.*

Con las debida licencias eclesíásticas

© Dr. Gastón de Mezerville
© Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Carrera 5a. No. 118-31 Usaquén / A.A. 51086
Tel: (57-1) 6121620 / Fax: (57-1) 6121929
E-mail: celam@celam.org
<http://www.celam.org>
Santa Fe de Bogotá, D.C. - COLOMBIA

ISBN:958-625-446-1

Diseño y Diagramación:
Centro de Publicaciones del CELAM
Alexis Cerquera Trujillo
Transversal 67 No. 173-71 San José de Bavaria / A.A. 253 353
E-mail: editora@celam.org
Telefax: (57-1) 6711213 / Tel: (57-1) 6714789
Santa Fe de Bogotá, D.C. - COLOMBIA

Impresión:
LITOESFERA LTDA.
Tel: 2682929 - Santa Fe de Bogotá, D.C.

Impreso en Colombia - Printed in Colombia
Santa Fe de Bogotá, 1999

PRESENTACIÓN

Uno de los retos más importantes de la Iglesia en nuestros días es el de formar Pastores para la Iglesia del III Milenio. Son los Pastores de siempre, cuyo corazón se deje conformar por el Espíritu de Dios, para reflejar en todo su ser los sentimientos de Jesús. Pero Pastores que también sepan asumir este tiempo de cambios profundos, con una humanidad muy integrada para que no busquen refugios ni seguridades siempre ajenas al espíritu del Evangelio.

Los tiempos actuales, atrayentes, esperanzadores y también contradictorios, tienen, sin embargo, una gran sensibilidad para valorar las actitudes auténticas y rechazar todo aquello que parezca postizo. Esto trae una mayor exigencia a la madurez del cristiano, cualquiera sea su vocación. Más aún, si ha tenido el don de ser llamado a la vida ministerial o a la vida consagrada, como varón o mujer. Por eso, una de las preocupaciones de Seminarios y Noviciados es, en estos tiempos, ayudar a formar personalidades armónicas, afectivamente integradas, que asuman la autoridad como un servicio y la fraternidad como un don y que, en la cima de su madurez, puedan vivir gozosamente el don de la paternidad y la maternidad espiritual como un reflejo de la Paternidad de Dios.

El libro que presentamos, largamente madurado, en el estudio, la oración y la práctica, ya ha sido de gran ayuda en la

madurez humana de muchos hermanos y hermanas a quienes el Señor ha llamado a la vocación laical, ministerial y consagrada. Por esa razón el CELAM lo publica, esperando sirva a tantos formadores de Seminarios y Noviciados en América Latina y el Caribe como a los Sacerdotes, Religiosos y Religiosas deseosos de seguir creciendo y madurando en Cristo.

+ Jorge E. Jiménez Carvajal
Obispo de Zipaquirá, Colombia
Presidente del CELAM

Santa Fe de Bogotá, 6 de Junio de 1999
Solemnidad del Cuerpo de Cristo

PRÓLOGO

El contenido del presente libro publicado en dos tomos, *Madurez sacerdotal y religiosa: Un enfoque integrado entre Psicología y Magisterio*, no es resultado únicamente de una teoría a nivel psicológico, suficientemente conocida y estudiada por el autor, sino que es fruto sobre todo de una experiencia de muchos años de vida cristiana, conocida, amada y vivida por él. Puedo dar fe de ello, porque conozco al Dr. Gastón de Mezerville desde hace muchos años, cuando siendo yo joven sacerdote, y prestando mi servicio en la asesoría de grupos juveniles, él formó parte activa del liderazgo de la Juventud Estudiantil Católica (J.E.C.) y del movimiento juvenil Palestra en los años sesenta. A partir de allí, ha continuado hasta el día de hoy formándose y trabajando en servicio de la Iglesia.

Me complace manifestar, además, que desde hace casi quince años ha colaborado como profesor de Psicología en el Seminario Central de Costa Rica, en donde se ha integrado excelentemente a la comunidad del Seminario. Es el gran animador e impulsor de los "Grupos de Vida" en el Seminario Central, que están dando frutos muy hermosos para la Iglesia costarricense. Es, además, coordinador del equipo profesional que atiende en consulta psicológica a los seminaristas, una labor en la que ha aportado sus acertadas indicaciones.

A partir del año 1990 se le pidió el servicio de profesor en el área humano-psicológica en los cursos del CELAM promovidos por el DEVYM (Departamento de Vocaciones y Ministerios) y la OSLAM (Organización de Seminarios Latinoamericanos), en donde se ha destacado por su vivencia de fe y profesionalismo en su campo. De toda esa experiencia vivencial ha ido extrayendo y enriqueciendo su conocimiento, que ahora, al publicar este libro, pone a disposición de los seminarios, de los seminaristas y formadores, de los sacerdotes, religiosos y religiosas en Latinoamérica, y que estoy seguro que hará mucho bien a quien se nutra de él.

Que el Señor retribuya con muchas bendiciones este esfuerzo y este servicio que el doctor Gastón de Mezerville pone a disposición de toda la Iglesia.

*Pbro. Guido Villalta Loaiza,
Secretario Ejecutivo del DEVYM y OSLAM*

ACERCA DEL AUTOR

La Iglesia ha tenido siempre la delicadeza de brindar, en la formación de los futuros pastores, los mejores medios a su alcance para obtener sacerdotes según la imagen de Cristo, que puedan ofrecer un testimonio vivo y eficaz de la presencia de Dios entre su pueblo.

Así es como, por don de Dios, tenemos como partícipe de la labor formativa de los seminaristas al Dr. Gastón de Mezerville Seller, profesor de Psicología en el Seminario Central de San José, Costa Rica, desde 1985.

Don Gastón está casado con María Helena López Herrera y es padre de tres hijos: Marcel, el mayor, ya joven adulto, y los dos menores, Claire Marie y Jean Gastón, adolescentes. Él tiene un doctorado en Orientación Psicológica de Rehabilitación, obtenido en la Universidad del Estado de Michigan, y es profesor con rango de catedrático en la Universidad de Costa Rica, donde se ha destacado como director del programa de maestría en Rehabilitación Integral. Desde hace unos treinta años ha participado en grupos apostólicos, y es uno de los miembros fundadores de la comunidad laical Árbol de Vida, surgida en Costa Rica desde los años setenta.

Su labor en el Seminario ha consistido en impartir, a nivel del tercer año de formación y durante dos semestres consecu-

tivos, los cursos de 'Psicología General' y 'Psicología y Pastoral'. Desde el año 1990 su labor se ha visto ampliada, para el bien de los seminaristas, con la asesoría sobre la marcha de los llamados "Grupos de Vida", constituidos a nivel diocesano en todo el Seminario.

A nivel internacional ha tenido la oportunidad de participar como conferencista en cursos para formadores de seminarios y centros de formación sacerdotal de América Latina, realizados en Quito (1990), Buenos Aires y Caracas (1991), San José y Tegucigalpa (1992), Santa Fe de Bogotá y Cuernavaca (1994), Santiago de Chile y Panamá (1995), Caxias do Sul y Vitória, Brasil (1996), Panamá, Guatemala y Guadalajara (1997), así como en Santa Fe de Bogotá, Belo Horizonte (Brasil), y La Paz (Bolivia) en 1998.

También, en el presente decenio, ha impartido cursos para formadores religiosos en el Instituto Teológico de América Central (ITAC), en San José, y, a nivel particular, con diversas órdenes de religiosos o religiosas en el área centroamericana.

El Seminario, como "corazón de la Iglesia", se ve fortalecido con personas que brindan a los seminaristas el testimonio cristiano necesario para lograr una formación amplia e integral. "Gracias" es la mínima palabra que podemos dar a tan insignes personas por su colaboración y comprensión. ¡Gracias, don Gastón! "¿De qué sirve la vida, si no es para darla?"

*Pbro. Luis Arturo Chaves,
Exalumno de la diócesis de Alajuela, Costa Rica*

PREFACIO

Mi labor como orientador psicológico y profesor de psicología desde 1985 en el Seminario Central de San José, Costa Rica me ha permitido, no solo cumplir con las labores docentes y de consulta asignadas, sino también entrar en contacto personal con los seminaristas y conocer de cerca el proceso formativo que se les ofrece en el Seminario. Asimismo, desde 1990 he tenido el privilegio y la responsabilidad de iniciar y coordinar el "Programa de Grupos de Vida", al que se integran la totalidad de los formandos del Seminario Central, organizados anualmente en más de veinticinco grupos de vida. Finalmente, durante la década de los noventa he sido invitado repetidamente por el DEVYM-OSLAM (el Departamento de Vocaciones y Ministerios y la Organización de Seminarios Latinoamericanos, del CELAM), a brindar numerosos cursos de una semana sobre madurez humana a formadores de toda Latinoamérica, lo que me ha permitido enriquecer grandemente mi visión psicológica sobre la formación sacerdotal y religiosa, por medio del diálogo que se propicia en este tipo de encuentros. Toda esta experiencia ha motivado en mí la necesidad de realizar un trabajo de investigación y análisis, a partir de los decretos del Concilio Vaticano II y de muchos otros documentos eclesiales publicados en estas últimas décadas, para la definición de parámetros que sustenten la formación de los futuros pastores de la Iglesia. De este esfuerzo, por lo

tanto, nace esta obra titulada "Madurez Sacerdotal y Religiosa", en la que se presenta un enfoque que procura integrar planteamientos afines, propuestos por la psicología y el magisterio, sobre la conceptualización de la madurez y el proceso de desarrollo de las personas a nivel humano y eclesial.

Así, en la elaboración de este libro se ha pretendido conjugar visiones de tipo psicológico y magisterial -tradicionalmente vistas como contrapuestas-, con el fin de lograr una reflexión unificada sobre los elementos esenciales que definen la madurez humana, cristiana y de la vida sacerdotal o consagrada.

Tras la búsqueda de este propósito general surge el desarrollo temático del libro, que va desde un análisis sobre la madurez del cristiano y del aspirante a la vida ministerial, hasta la consideración de propuestas para una mejor formación de novicios y seminaristas, particularmente en lo tocante a una vivencia psicológicamente sana del celibato y la fraternidad. Asimismo, se ofrece un enfoque pastoral-psicológico que abarca desde la madurez de sacerdotes y religiosos, a las metas de maduración atinentes a la vida de los formadores o superiores en la Iglesia.

Desde esta perspectiva, esta obra no pretende constituir una recopilación completa de todos los enfoques sobre madurez concebidos por tantos autores psicológicos de renombre. Tampoco se persigue realizar una casuística exhaustiva de los diferentes problemas y posibles estrategias de solución que pudieran plantearse, a nivel individual y grupal, como parte del proceso de la maduración humana, seminarística o sacerdotal. Tales propósitos, aunque altamente deseables, reque-rirían a mi juicio del trabajo de todo un equipo de especialistas en psicología y formación sacerdotal o religiosa, que sobrepasa mi limitada visión, capacidad y experiencia en este campo.

Por lo tanto, el propósito que anima este libro consiste sencillamente en aportar un enfoque bien fundamentado, unificado y congruente, tanto en lo referente a la psicología como al magisterio, que posibilite una reflexión seria, aunada a aplicaciones prácticas, sobre algunos de los conceptos fundamentales que sustentan los procesos de maduración humana y eclesial. De esta manera, confío en que la obra resulte de beneficio para laicos, novicios y seminaristas, sacerdotes y religiosos o religiosas, interesados en la promoción de su propio crecimiento personal, al igual que en la formación de muchas otras personas hacia una madurez más plena de sus vidas.

Para la realización de estos fines, el libro dedica una sección al cristiano o aspirante a la vida sacerdotal o consagrada, otra a los novicios y seminaristas, y una más a los sacerdotes, religiosos y religiosas, formadores o superiores. Así, la obra puede leerse, ya sea por secciones o capítulos, según el interés particular del lector, o de manera corrida para obtener una visión integral del desarrollo hacia la madurez a cada uno de los niveles planteados. También puede verse, en el *Anexo II*, una guía de estudio anual, adaptada para laicos, seminaristas y novicios, sacerdotes y religiosos, o formadores y superiores. En cualquiera de estos casos, el lector encontrará a lo largo del libro ciertos párrafos resaltados en negrilla, que procuran facilitarle una comprensión resumida de los principales conceptos desarrollados. Además, al final de cada capítulo se incluye una serie de preguntas de 'autorreflexión', con lo que se pretende ofrecerle al lector la oportunidad de aplicar a su propia vida los conceptos de madurez más importantes tratados en el texto.

Finalmente, quisiera mencionar que el inicio de la redacción de estas reflexiones coincidió con la invitación que hizo el Papa Juan Pablo II, a fines de la década de los ochenta, para la realización de la VIII Asamblea General del Sínodo de Obispos, celebrada en Roma en octubre de 1990. De allí surgió la

insigne exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*. Igualmente, en años posteriores y a raíz de un nuevo sínodo, su Santidad Juan Pablo II se refirió a la formación de religiosos y religiosas, en su exhortación apostólica *Vita Consecrata*. Por lo tanto, este libro ha requerido al menos de un par de décadas -desde los años setenta- para la concepción de sus elementos fundamentales, y otra década más -en los noventa-, para su realización, pudiendo someterlo a publicación para cerrar el siglo veinte. Debido a esto, durante todo el tiempo que ha tomado la preparación de esta obra, me he visto animado por el propósito de ofrecerla a la Iglesia latinoamericana como un pequeño aporte a nivel regional, que se sume a la reflexión seria, el diálogo abierto y la toma de decisiones responsable, tan necesarios para la adecuada formación de los pastores que han de guiar al rebaño de Cristo en los albores del tercer milenio de la vida de la Iglesia.

Dr. Gastón de Mezerville Seller

PRIMERA PARTE

LA MADUREZ DEL CRISTIANO

CAPÍTULO 1

UNA VISIÓN INTEGRADA SOBRE LA MADUREZ HUMANA Y CRISTIANA

Psicólogos y pastores tienen un compromiso común de apoyar el crecimiento de las personas hacia su plena madurez humana. Si bien esta madurez puede ser conceptualizada en términos psicológicos o religiosos, a menudo aparentemente excluyentes entre sí, el psicólogo cristiano está llamado a recoger los puntos de convergencia entre ambas visiones del mundo, tras la búsqueda de una síntesis que permita una comprensión más completa del proceso y los alcances que caracterizan el fenómeno de la madurez en el hombre.

El reconocido teólogo moral Bernard Häring, en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo* (1981), desarrolla su capítulo sobre la “opción fundamental” construyendo sus tesis sobre la base de una conceptualización psicológica de la madurez humana suscrita por autores tales como Erik Erikson, Abraham Maslow y Víctor Frankl, entre otros. Su enfoque a este respecto lo justifica el padre Häring en los siguientes términos:

En esta sección dependo en gran parte de autores y terapeutas tales como Erik Erikson, Eduard Spranger, Sören Kierkegaard,

Abraham Maslow y Víctor Frankl. Poseen estos autores una destacada visión de conjunto, comprensión profunda de los valores éticos y un interés particular por la dimensión ética del crecimiento de la persona... Los considero como eminentes filósofos del sentido común"¹.

Con el fin de lograr una definición adecuada de la madurez y plantear distintas aplicaciones del tema al campo de la pastoral religiosa, así como del proceso de formación en los seminarios y noviciados, y de la experiencia de madurez en la vida sacerdotal y consagrada, conviene profundizar en los conceptos fundamentales de dos de los autores propuestos: Erik Erikson y Víctor Frankl.

LA IDENTIDAD SEGÚN ERIKSON

Quizá ningún otro psicólogo, terapeuta o filósofo moderno" - afirma el padre Häring- "se aproxima tanto a nuestro problema como Erik Erikson quien, a lo largo de toda su vida, se dedicó tan creativamente al tema de la identidad y de la integridad"².

Erik Erikson, como psicólogo de corte psicodinámico e investigador del desarrollo humano en diversas culturas, propone una teoría evolutiva de la personalidad en términos de ocho etapas sucesivas de tipo psicosocial, que caracterizan el crecimiento humano desde la primera infancia hasta la ancianidad.

En cada una de estas etapas o ciclos del desarrollo se le presenta al hombre una situación normal de crisis, caracterizada por una aparente fluctuación en la fuerza del yo, así

como por un alto crecimiento potencial. La resolución satisfactoria del conflicto planteado deja como saldo un área de fortaleza personal, mientras que el fracaso en la resolución de tales crisis genera una debilidad. La persona queda entonces más o menos preparada, según el caso, para el reto que habrán de plantearle las etapas posteriores. De esta forma, la vivencia de cada etapa evolutiva posee un carácter acumulativo en el que influyen las etapas anteriores, sin que tampoco la determinen por completo. Un individuo, por tanto, podría superar exitosamente uno de estos ciclos, a pesar de haber presentado problemas en algún ciclo anterior y, más bien, fortalecerse "al cabo de la vejez" en un área que originalmente había dejado un saldo de debilidad en su vivencia inicial.

*Las ocho etapas propuestas por Erikson y las edades aproximadas en que estas tienen lugar son las siguientes*³:

- 1a. etapa (0-2 años): *Confianza básica vs. ansiedad.*
- 2a. etapa (2-3 años): *Autonomía vs. vergüenza y duda.*
- 3a. etapa (3-7 años): *Iniciativa vs. culpa.*
- 4a. etapa (7-12 años): *Industriosidad vs. inferioridad.*
- 5a. etapa (12-20 años): *Identidad vs. confusión de rol.*
- 6a. etapa (20-30 años): *Intimidad vs. aislamiento.*
- 7a. etapa (30-60 años): *Generatividad vs. estancamiento.*
- 8a. etapa (60-... años): *Integridad vs. disgusto y desesperación.*

Con el fin de considerar el proceso de maduración de la personalidad adulta, conviene profundizar particularmente en las etapas de la identidad, la intimidad y la generatividad, las cuales tienen repercusiones importantes para todo el desarrollo temático de esta obra.

¹ B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología Moral para sacerdotes y seglares*, Tomo I, cap. V, Herder, Barcelona 1981, p. 181.

² Ibid.

³ Cf. E. ERIKSON, *Infancia y Sociedad*, Ediciones Hormé S.A., Buenos Aires 1966.

La quinta etapa psicosocial, según Erikson, se caracteriza por la búsqueda de la identidad, la cual se enmarca en un esfuerzo por superar la confusión que genera en el adolescente el logro de una autodefinición apropiada del papel que ha de desempeñar en la vida. Si bien esta etapa -posterior a las que caracterizan a la primera infancia y a la niñez escolar-, corresponde estrictamente al período de la adolescencia, su pleno desarrollo no se logra aún con la llegada de la edad adulta, debido a que el concepto de la propia identidad se pone a prueba y se reafirma a lo largo de toda la existencia.

La persona, durante su vida, necesita ir adquiriendo un sentido de identidad personal que dé respuesta adecuada a la pregunta “¿quién soy yo?”, en todas sus posibles resonancias: como persona única e irrepetible, como adulto, como hombre o mujer, como elemento útil de su colectividad, como esposo, padre o amigo potencial, y, en el caso del creyente cristiano, como hijo de Dios y miembro de su pueblo escogido, la Iglesia, según su llamado específico a la vida laical o a la consagración sacerdotal o religiosa.

En la vida del adolescente moderno existe el peligro de que esta etapa de transición o “moratoria” entre la niñez y la edad adulta se prolongue mucho más que en las sociedades tradicionales. Esto sucede en parte debido al requisito de una mayor preparación para el trabajo, pero sobre todo a la implantación de una cultura juvenil tan artificial y desen-raizada de la realidad, que seduce al joven a permanecer en ella indefinidamente, sin dar el paso natural de responsabilidad que su identidad de persona adulta le exige.

La adquisición de un sentido de identidad maduro, según el teólogo Bernard Häring, guarda una estrecha relación con la toma de la opción fundamental en la vida, la cual consiste, en lenguaje secular, en un *dar significa-*

ción última a nuestra existencia y poner de manifiesto esta significación en cada una de las facetas de nuestras vidas y a lo largo de toda su duración”⁴. El padre Häring aclara aún más este concepto diciendo que, aunque es cierto que no podemos equiparar nuestra noción de opción fundamental a la visión que Erikson tiene de la identidad, ambas, sin embargo, poseen muchos puntos comunes. De la identidad proviene la fuerza del ego, tan necesaria para una entrega total. La identidad permite el desarrollo de la generatividad y de la integridad. La descripción que Erikson nos ofrece permite reconocer en ella lo que nosotros llamamos disposiciones y aptitudes básicas en cuanto que toman su dirección y fuerza de la opción fundamental⁵.

En la vida de Jesús, modelo de todo hombre en su verdadera humanidad, a través de los relatos evangélicos se aprecia un claro sentido de identidad personal. Particularmente en el evangelio de San Juan, esto se refleja con toda claridad cuando afirma de sí mismo: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocen a mí, conocerán también a mi Padre; desde ahora lo conocen y lo han visto... El que me ha visto a mí, ha visto al Padre... Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14, 6-11). Jesús sabía quién era él en toda su plenitud, y así lo manifiesta ante la samaritana o el ciego curado en la piscina de Siloé. Al preguntársele si él es el Mesías esperado por el pueblo de Israel, su respuesta es contundente: “Yo soy, el que te está hablando” (Jn 4, 26 y 9, 37).

LAS ETAPAS DE INTIMIDAD Y GENERATIVIDAD

El psicólogo Erik Erikson introduce el tema sobre la etapa de la intimidad con las siguientes palabras:

⁴ B. HÄRING, *op.cit.*, p. 178.

⁵ ID., p. 190.

La fortaleza adquirida en cualquier etapa se pone a prueba ante la necesidad de trascenderla de modo tal que el individuo pueda arriesgar en la etapa siguiente lo que era más vulnerablemente precioso en la anterior. Así, el adulto joven, que surge de la búsqueda de identidad y la insistencia en ella, está ansioso y dispuesto a fundir su identidad con la de otros. Está preparado para la intimidad, esto es, la capacidad de entregarse a afiliaciones y asociaciones concretas y de desarrollar la fuerza ética necesaria para cumplir con tales compromisos, aún cuando estos pueden exigir sacrificios significativos⁶.

En esta etapa, por tanto, se le plantea a la persona una opción entre la intimidad y el aislamiento. De la fortaleza generada en las etapas anteriores, dependerá en mucho la capacidad de entrega del individuo en relaciones de compromiso a los más diversos niveles: el matrimonio, la paternidad, el compañerismo o la amistad, la acción desinteresada en bien de los semejantes y, en última instancia para el creyente, la entrega total de su vida por amor a Dios.

El padre Häring subraya la centralidad de este concepto cuando dice que:

Aunque en el Credo profesemos la fe en el Dios único, nuestra vida venera otros muchos dioses. La opción fundamental o intención básica alcanza verdaderamente su objetivo, el Dios único, si toda nuestra vida se convierte gradualmente en adoración de Dios en espíritu y en verdad. La opción fundamental positiva es apertura al Otro y a los otros. Incluye relaciones comunitarias en confianza y amor trascendente. De lo contrario será una opción fundamental equivocada o infructuosa⁷.

⁶ E. ERIKSON, *op. cit.*, p. 237.

⁷ B. HÄRING, *op. cit.*, p. 180.

Al fracaso en esta etapa de la intimidad Erikson lo denomina "aislamiento", pues el individuo que no logra establecer contacto personal y significativo con otros permanece aislado de los demás, aun cuando se encuentre en medio de una multitud.

Jesús es claro de palabra y de obra en su evangelio cuando presenta, como síntesis de la ley y de las enseñanzas de los profetas, el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22, 36-40). En el contexto de su relación personal con sus discípulos, al final de su ministerio, él los llama "amigos" y los invita al amor diciéndoles: "Este es el mandamiento mío: que se amen los unos a los otros como yo les he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15, 12-13). La madurez del amor de Jesús se evidenció, más allá de la belleza y verdad de sus palabras, en la entrega concreta de su vida por amor de los hombres.

Esta capacidad de entrega íntima y personal, que Erikson plantea como el máximo reto en la vida del joven adulto, conduce al individuo a la siguiente etapa evolutiva, la cual guarda una estrecha relación con su predecesora: la etapa de la generatividad.

Se ha dicho muy acertadamente que "el trabajo es el amor hecho visible". Quien ha hallado su propia identidad y, en consecuencia, ha desarrollado la aptitud para la reciprocidad, se convierte en una persona capaz de generar vida. Erikson afirma que "el hombre maduro necesita sentirse necesitado, y la madurez necesita la guía y el aliento de aquello que ha producido y que debe cuidar. La generatividad, entonces, es en esencia la preocupación por establecer y guiar a la nueva generación, aunque hay individuos que, por alguna desgracia o

debido a dotes especiales y genuinas en otros sentidos, no aplican este impulso a su propia descendencia”⁸.

El término “generatividad”, por tanto, trasciende a otros términos sinónimos tales como productividad o creatividad, pues su significado abarca no solo el crear o producir algo, sino también el transmitir vida propia y personal, en el mismo sentido en el que los genes son en el ser humano los transmisores de la herencia.

En esta etapa de la generatividad la persona busca trascenderse a sí misma y dejar su huella en la existencia, ya sea procreando un hijo, escribiendo un libro o plantando un árbol, según lo expresa la sabiduría popular. De esta manera, la persona se enriquece en el acto mismo de enriquecer al mundo.

“Cuando tal enriquecimiento falta por completo” -aclara Erikson-, “tiene lugar una regresión a una necesidad obsesiva de pseudointimidad, a menudo con un sentimiento general de estancamiento y empobrecimiento personal. Los individuos, entonces, comienzan a tratarse a sí mismos como si fueran su propio y único hijo y, cuando las condiciones lo favorecen, la temprana invalidez física o psicológica se convierte en el vehículo de esa autopreocupación”⁹.

En la enseñanza y la propia vida de Jesús se hace evidente que la generatividad, en su máxima expresión, implica un llamado a la negación de la persona misma, como requisito esencial para generar una cosecha de vida realmente abundante. Jesús lo expresa en el evangelio de San Juan con estas palabras: “En verdad, en verdad les digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho

⁸ E. ERIKSON, op. cit., p. 240.

⁹ Ibid.

fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. Si alguno me sirve, el Padre le honrará. Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto! Padre, glorifica tu Nombre” (Jn 12, 24-28).

La radicalidad y dureza de estas palabras hacen necesario el cuestionarse si esta posición de Jesús ante la vida no plantea una contradicción en los términos: ¿cómo es posible que para alcanzar la madurez plena y generar vida en abundancia, la persona deba sacrificarse a sí misma en el intento? El psicólogo Víctor Frankl presenta, como parte de su enfoque sobre la madurez, una respuesta coherente al interrogante planteado.

FRANKL Y LA BÚSQUEDA DE SIGNIFICADO

Nuevamente, el teólogo Bernard Häring enfatiza la relevancia que él encuentra en el aporte de Frankl, cuando dice:

Pienso que la comprensión de la teología moral acerca de la opción fundamental podría mejorar en gran medida teniendo en cuenta la descripción que Abraham Maslow hace de ‘la experiencia vértice’ e integrando la ‘búsqueda de significación’ de Víctor Frankl¹⁰.

Aunque por limitaciones inherentes al propósito de este trabajo no es posible detenerse a considerar la teoría psicológica de Maslow, sí conviene profundizar aquí en la concepción de Frankl sobre el sentido de la vida humana.

Víctor Frankl es el fundador de la llamada “Tercera Escuela Viena de Psicología”, y suma así su aporte al de sus dos formidables predecesores: Sigmund Freud y Alfred Adler. Sin embargo, como psicólogo humanista, Frankl se propone tras-

¹⁰ B. HÄRING, op. cit., p. 193.

cender el psicoanálisis de Freud y la psicología individual de Adler, ofreciendo una visión más completa del hombre, desde una perspectiva que incluye lo espiritual.

Para Frankl, es imposible concebir al ser humano si no es en la unidad de cuerpo, alma y espíritu. Por tanto, y sin por esto desentenderse de las manifestaciones propiamente psíquicas y somáticas del individuo, Frankl se concentra en lo que él llama la dimensión noológica o espiritual de la persona, que es la que en última instancia la define como tal.

Frankl, al sostener que el elemento realmente fundamental en el hombre es su voluntad de sentido, trasciende los conceptos de “principio del placer” y “principio del poder”, propuestos por Freud y Adler respectivamente como los principales motivadores de la conducta humana. Para Víctor Frankl, “la búsqueda de significado en el hombre es la fuerza primaria en su vida y no una ‘racionalización secundaria’ de sus impulsos instintivos”¹¹. En consecuencia no es el instinto el que debe guiar a la persona hacia la búsqueda de significado, sino el espíritu, cimentado este en creencias, valores y tradiciones fuertes, capaces de llenar el vacío del hombre.

Al considerar los elementos que forman parte de esta dimensión espiritual y que dan sentido a la vida, Víctor Frankl propone tres tipos de valores que cubren, en un sentido riguroso, todo el espectro de la existencia del ser humano sobre la tierra. Se trata de los valores de creación, de vivencia y de actitud.

Para efectos de este capítulo los valores de creación podrían definirse, sencillamente, como todo lo valioso que el hombre aporta a la vida; es algo muy semejante al concepto

¹¹ V. FRANKL, *Man's Search of Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Pocket Books, New York, 1973, p. 154.

de generatividad propuesto por Erikson. Asimismo, los valores de vivencia corresponden a aquello valioso que la vida ofrece al hombre y que este disfruta vivencialmente como ente receptor. En ambos casos la adjudicación del valor a cada circunstancia corresponde a la persona misma, la cual interactúa con la vida, dando y recibiendo, según las posibilidades de la realidad en que se desenvuelve.

A lo anterior Frankl agrega un tercer tipo de valores a los que designa con el nombre de valores de actitud, señalando que “en efecto, es posible que la vida aparezca, también, en principio, plena de sentido sin necesidad de que sea creadoramente fecunda ni rica en vivencias. Existe otro grupo fundamental de valores”, dice él,

cuya realización consiste precisamente en la actitud que el hombre adopte ante una limitación de su vida. Este modo de comportarse ante la limitación de sus posibilidades abre ante él un reino nuevo y propio de valores, que deben contarse incluso entre los más altos. Una existencia al parecer empobrecida -aunque, en realidad, solo sea pobre en valores creadores y vividos- puede ofrecer, a pesar de todo, una última posibilidad, y la más grande, de realización de valores¹².

Estos valores de actitud, considerados por Frankl como los más altos, confieren a la vida humana su significado más pleno. Así, dichos valores se manifiestan en aquellas circunstancias en que la persona, ante un hecho en apariencia absurdo, acepta la cuota de sacrificio que se requiere de ella, adoptando una actitud paradójicamente generadora de vida.

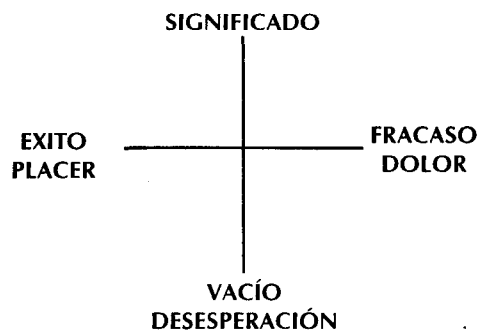
Lo que para el mundo constituye a veces un sinsentido, como por ejemplo la vida de clausura de Santa Teresita del

¹² V. FRANKL, *Psicoanálisis y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1970, p. 60.

Niño Jesús, ella la concibió en cambio como un llamado privilegiado de Dios a interceder por las misiones de la Iglesia. La Iglesia Católica considera que esta santa de Dios generó, encerrada en su convento, tanta vida espiritual, que ha reconocido su entrega designándola "Patrona de las Misiones".

En conexión con esto, afirma Víctor Frankl en uno de sus escritos, no podemos dejar de criticar los conceptos tan en boga de la autorrealización y la actualización personal. Ni el uno ni el otro pueden constituirse en el propósito último de la vida ni en el mayor anhelo del hombre; por el contrario, mientras más se dirige el hombre hacia ellos, más parecen eludirlo... En realidad, la preocupación del hombre no reside en realizarse o actualizarse, sino más bien en lograr a plenitud su significado y realizar sus valores. En la medida en que él satisfaga el significado concreto y personal de su propia existencia, en esa medida se actualizará a sí mismo. La actualización personal ocurre por sí sola y no por medio de la intención, sino más bien como un efecto¹³.

Finalmente Frankl propone el siguiente paradigma, que en sí mismo responde con claridad al interrogante planteado en el aparte anterior:



¹³ Cfr. W. SAHAKIAN, *Psychology of Personality: Readings in Theory*, Second Edition, Rand McNally College Publishing Co., Chicago, 1965, p. 192.

En este diagrama puede apreciarse que en la coordenada horizontal se presenta 'éxito y placer' por un lado, y 'fracaso y dolor' por el otro. A su vez, la coordenada vertical está constituida por 'significado' en el extremo superior, y 'vacío y desesperación' en el extremo inferior. La tendencia del hombre, según las concepciones freudiana y adleriana antes mencionadas, sería la de ubicarse del lado izquierdo del diagrama. Para Frankl, sin embargo, la mejor opción consiste en situarse en la parte superior; pues de nada sirve al hombre conquistar el éxito y estar rodeado de placeres, si la falta de sentido en su vida lo arroja al precipicio del vacío y la desesperación. O, dicho en lenguaje evangélico: "¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?" (Lc 9, 25).

En la carta a los Filipenses San Pablo presenta la paradoja de Jesucristo, el Dios-hombre, quien, teniendo las prerrogativas inherentes a su divinidad, escogió más bien el camino del fracaso y el dolor máximos, con el fin de cumplir, hasta las últimas consecuencias, el significado de su misión en la tierra (Flp 2, 5-11).

Ante tal ejemplo de coherencia y madurez, llevadas a su plenitud, San Pablo no cesa de exhortar a los cristianos a recorrer también el mismo camino, "hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo" (Ef 4, 13).

CONCLUSIÓN

El desarrollo del tema tratado hasta aquí permite concluir este capítulo con una definición de madurez. Con base en los aportes de Erik Erikson y de Víctor Frankl se puede afirmar que una persona madura es aquella que, al considerarla en un momento determinado de su vida, va desarrollando un sano

sentido de identidad, un cálido sentido de pertenencia y fraternidad con sus semejantes, y un sólido sentido de misión como significado último de su existencia.

AUTORREFLEXIÓN

1. En la búsqueda de un sano sentido de identidad como persona y como cristiano, ya sea laico, seminarista, novicio, sacerdote o religioso, ¿quién soy yo? ¿Qué elementos principales definen mi identidad personal, diferenciándome quizás de otras personas u otros cristianos que comparten mi estado de vida particular?
2. En la búsqueda de la intimidad con Dios y con mis semejantes, ¿cultivo mi relación con el Señor, de forma que cada día me sienta más amado por él y, en correspondencia, cada vez le ame más? ¿Con quién estoy yo? ¿Quiénes son esas personas significativas en mi vida que me brindan un cálido sentido de fraternidad y pertenencia?
3. En la búsqueda de un sólido y significativo sentido de misión, ¿para qué estoy yo? ¿Me dispongo realmente a negarme a mí mismo para generar vida, según el llamado específico de mi opción: fundamental humana y cristiana como laico, sacerdote o religioso? ¿Invierto generosamente mis talentos, en lugar de enterrarlos para que no se pierdan? ¿Imprimo un sano sello personal en las obras que realizo? ¿Cuido diligentemente de aquello que me ha sido encomendado?
4. Enfocando el contexto social inmediato en el que me desenvuelvo, para considerar también a las personas más cercanas y significativas en mi vida, ¿contribuyen ellas a la consolidación de un sano "sentido de identidad" en mi existencia? ¿Me permiten establecer relaciones de pertenencia y fraternidad sobre las que se fundamente mi "sentido de intimidad" de manera cálida y afectuosa? ¿Me estimulan, reconocen y apoyan mis esfuerzos por dejar mi huella personal en la vida, tras la búsqueda de un sólido "sentido de generatividad"?

5. En caso contrario, ¿puedo tomar algún tipo de medidas que me faciliten la realización de cambios eficaces en cualquiera de estas situaciones antes mencionadas?

CAPÍTULO 2

LA MADUREZ DEL LAICO Y DEL ASPIRANTE A LA VIDA SACERDOTAL O CONSAGRADA

Los aportes de Erik Erikson y de Víctor Frankl tratados en el capítulo anterior nos han permitido resumir la madurez personal desde el punto de vista de tres sentidos básicos: un sentido de identidad en la relación consigo mismo, un sentido de pertenencia y fraternidad en la relación con los demás, y un sentido de misión como significado último de la existencia de toda persona en el mundo.

La dimensión cristiana en la vida del creyente, lejos de ser un obstáculo en el proceso de su maduración personal, puede contribuir de forma significativa al logro de esta meta.

Si bien es cierto que la religiosidad de muchos individuos es a todas luces enfermiza e inmadura, esto no es más que un reflejo de la propia inmadurez de la persona, que así se expresa en el campo religioso. La solución, entonces, no consiste en apartarla de su fe, sino en apoyarla a entrar en un proceso de maduración personal que, a su vez, implique la exigencia de un mayor crecimiento hacia una fe más congruente y madura.

La vivencia eclesial, experimentada dentro de un contexto de fe y amor auténticos, promueve un ambiente sumamente favorable que contribuye de manera integral a la madurez de los creyentes. De ahí que sea de sumo interés profundizar en este capítulo en la aplicación de los conceptos estudiados a la realidad de los laicos en la vida de la Iglesia, así como de los aspirantes a la vida sacerdotal o consagrada.

A este respecto, fue precisamente un estudiante del Seminario Central de San José, Costa Rica, quien, al escribir un excelente ensayo titulado "Madurez cristiana", como requisito del curso de Psicología y Pastoral que tengo a mi cargo, me llamó la atención sobre la extraordinaria coincidencia existente entre los conceptos propuestos por Erikson y Frankl, y el desarrollo temático de la exhortación apostólica *Christifideles laici*¹⁴. Al definirse en este importante documento del Papa Juan Pablo II la vocación particular y la misión específica de los laicos en la Iglesia y en el mundo, se proponen tres bases fundamentales sobre las que se sostiene la realidad del laicado, y que corresponden respectivamente al contenido de cada uno de los tres primeros capítulos de la citada exhortación apostólica, a saber:

1. La dignidad de los fieles laicos en la Iglesia-Misterio...
2. La participación de los fieles laicos en la vida de la Iglesia-Comunión...
3. La Corresponsabilidad de los fieles laicos en la Iglesia-Misión"¹⁵.

Estos tres fundamentos, que coinciden con los conceptos psicológicos de 'identidad', 'intimidad' y 'generatividad', presentados más arriba, nos permiten una mejor comprensión de

¹⁴ M. MIDENCE, *Madurez Cristiana*, ensayo escrito para el curso de "psicología y pastoral" - Seminario Central, San José, 1992.

¹⁵ *Christifideles laici*, 1988.

la madurez humana y cristiana que propone la Iglesia Católica para cada uno de los fieles laicos que la integran. Analicemos cada uno de ellos.

EL SENTIDO DE MISTERIO Y LA DIGNIDAD DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA

En el capítulo I de la exhortación apostólica *Christifideles laici*, titulado "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos", se plantea la pregunta clave de la búsqueda de la identidad, aclarándose previamente que "solo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la 'identidad' de los fieles laicos, su original dignidad..." Y se agrega: "Al dar una respuesta al interrogante de 'quiénes son los fieles laicos', el Concilio... ha manifestado su intención fundamental al afirmar la plena pertenencia de los fieles laicos a la Iglesia y a su misterio, y el carácter peculiar de su vocación..."¹⁶. Para esto utiliza la imagen bíblica de la viña, afirmando que "los fieles laicos -al igual que todos los miembros de la Iglesia- son sarmientos radicados en Cristo, la verdadera vid, convertidos por Él en una realidad viva y vivificante. Es la inserción en Cristo por medio de la fe y de los sacramentos de la iniciación cristiana, la raíz primera que origina la nueva condición del cristiano en el misterio de la Iglesia, la que constituye su más profunda 'fisonomía', la que está en la base de todas las vocaciones y del dinamismo de la vida cristiana de los fieles laicos... De este modo, solo captando la misteriosa riqueza que Dios dona al cristiano en el santo Bautismo es posible delinear la 'figura' del fiel laico"¹⁷. A este respecto, la exhortación apostólica propone las palabras de "fisonomía" o "figura" del laico como sinónimas del concepto de "identidad", afirmando que "para describir la 'figura' del fiel laico consideraremos... tres aspectos fundamentales: el Bautismo nos regenera a la vida de los hijos de

¹⁶ CL, 9.

¹⁷ CL, 9.

Dios; nos une a Jesucristo y a su Cuerpo que es la Iglesia; nos unge en el Espíritu Santo constituyéndonos en templos espirituales”¹⁸.

Esta identidad, por lo tanto, profundamente enraizada en la Trinidad de Dios, el laico la manifiesta por vocación particular en el aquí y el ahora de su vida en el mundo. “En efecto” -insiste Juan Pablo II citando la constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II-, “los fieles laicos son llamados por Dios para contribuir, desde dentro a modo de fermento, a la santificación del mundo mediante el ejercicio de sus propias tareas, guiados por el espíritu evangélico, y así manifiestan a Cristo ante los demás, principalmente con el testimonio de su vida y con el fulgor de su fe, esperanza y caridad”¹⁹. De este modo, el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no solo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial”²⁰.

Finalmente, la madurez plena en la vida del cristiano se designa con el término de “santidad”, al afirmarse que “la dignidad de los fieles laicos se nos revela en plenitud cuando consideramos esa primera y fundamental vocación, que el Padre dirige a todos ellos en Jesucristo por medio del Espíritu: la vocación a la santidad, o sea, a la perfección de la caridad. El santo es el testimonio más espléndido de la dignidad conferida al discípulo de Cristo”²¹.

EL SENTIDO DE LA COMUNIÓN Y LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA

En el segundo capítulo de la exhortación apostólica *Christifideles laici*, titulado “Sarmientos todos de la única Vid”, se señala

¹⁸ CL, 10.

¹⁹ LG, 31.

²⁰ CL, 15.

²¹ CL, 16.

que “la comunión de los cristianos con Jesús tiene como modelo, fuente y meta la misma comunión del Hijo con el Padre en el don del Espíritu Santo: los cristianos se unen al Padre al unirse al Hijo en el vínculo amoroso del Espíritu. Jesús continúa: ‘Yo soy la vid; vosotros los sarmientos’ (Cf. Jn 15, 5). La comunión de los cristianos entre sí nace de su comunión con Cristo: todos somos sarmientos de la única Vid, que es Cristo. El Señor Jesús nos indica que esta comunión fraterna es el reflejo maravilloso y la misteriosa participación en la vida íntima de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por ella Jesús pide: ‘Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado’ (Cf. Jn 17, 21)”²².

Una vez establecidos los fundamentos teológicos de la ‘Iglesia-Comunión’, Juan Pablo II parece hacer alusión a la relación y el orden existente entre los conceptos de identidad, intimidad y generatividad, al repasar el lugar que la comunión desempeña en su forma de asociarse con la identidad y la misión de los laicos. Lo dice en estos términos: “Después de haber delineado la ‘figura’ de los fieles laicos en el marco de la dignidad que les es propia, debemos reflexionar ahora sobre su misión y responsabilidad en la Iglesia y en el mundo. Sin embargo, sólo podremos comprenderlas adecuadamente si nos situamos en el contexto vivo de la Iglesia-Comunión”²³.

Así, claramente establecido el lugar que ocupa la comunión para que los laicos puedan realizar su identidad específica mediante su misión particular en el mundo, se plantea en el documento *Christifideles laici* el interrogante clave a este respecto:

²² CL, 18.

²³ CL, 18.

¿Qué significa la compleja palabra 'comunidad'? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo. Esta comunión tiene lugar en la palabra de Dios y en los sacramentos. El Bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión en la Iglesia. La Eucaristía es fuente y culmen de toda la vida cristiana²⁴. La comunión del cuerpo eucarístico de Cristo significa y produce, es decir, edifica la íntima comunión de todos los fieles en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Cf. 1Co. 10, 16s)²⁵.

EL SENTIDO DE LA MISIÓN Y LA CORRESPONSABILIDAD DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA

A partir del capítulo III, titulado "Os he destinado para que vayáis y deis fruto", la exhortación apostólica *Christifideles laici* se ocupa de la misión de los laicos, incluyendo el desarrollo de los dos últimos capítulos -el IV, "Los obreros de la viña del Señor", y el V, "Para que deis más fruto"-, dentro de esta misma temática.

Por consiguiente, así como ha quedado patente que la 'Iglesia-Comunidad' se desprende de la identidad misma de la 'Iglesia-Misterio', Juan Pablo II enfatiza la relación entre comunión y misión con las siguientes palabras:

La comunión genera comunión, y esencialmente se configura como comunión misionera. En efecto, Jesús dice a sus discípulos: 'No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado a que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca' (Cf. Jn 15, 16). La comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión

*representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión"*²⁶.

De este modo, el dar fruto resulta una demanda derivada de la identidad y la comunión propias de la vida de los cristianos, debido a que no tienen razón de ser una identidad o una comunión estériles, pues ni la una ni la otra pueden vivirse plenamente si no se proyectan por medio de una misión fructífera. Esta idea se manifiesta de la siguiente forma en el documento analizado: "Enraizados y vivificados por la vid, los sarmientos son llamados a dar fruto: 'Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ese da mucho fruto' (Cf. Jn 15, 5). Dar fruto es una exigencia esencial de la vida cristiana y eclesial. El que no da fruto no permanece en la comunión: 'Todo sarmiento que en mí no da fruto, (mi Padre) lo corta' (Cf. Jn 15, 2)"²⁷.

Finalmente, también en relación con esta tercera dimensión de la madurez cristiana, Juan Pablo II define el "para qué" de la misión de los laicos diciendo que "en el contexto de la misión de la Iglesia el Señor confía a los fieles laicos, en comunión con todos los demás miembros del Pueblo de Dios, una gran parte de responsabilidad. Los Padres del Concilio Vaticano II eran plenamente conscientes de esta realidad: 'Los sagrados Pastores saben muy bien cuánto contribuyen los laicos al bien de toda la Iglesia. Saben que no han sido constituidos por Cristo para asumir ellos solos toda la misión de salvación que la Iglesia ha recibido con respecto al mundo, sino que su magnífico encargo consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas, de modo que todos, en la medida de sus posibilidades, cooperen de manera concorde en la obra común' (LG 30)"²⁸.

²⁴ Cfr. LG, 11.

²⁵ CL, 19.

²⁶ CL, 32.

²⁷ CL, 32.

²⁸ CL, 32.

Marvin Midence, mi alumno del curso de Psicología y Pastoral, se preguntaba en su ensayo "Madurez cristiana" sobre esta estrecha coincidencia entre los criterios de madurez psicológica en Erikson y los que propone Juan Pablo II en su exhortación *Christifideles laici*: "¿Es esta... 'una correspondencia forzada'?" A lo que se respondía de la siguiente manera: "El esbozo hecho de la *Christifideles laici* coincide en sus tres momentos con las nociones vistas del desarrollo psicosocial de Erikson: identidad, intimidad y generatividad. Tales conceptos se pueden asimilar respectivamente a los de dignidad, comunión y misión cristianas, con la salvedad de que mientras aquellos solo alcanzan a describir una realidad humana, estos describen una verdad trascendente. Si aquellos aluden a una madurez humana, estos, partiendo de esta base, nos revelan la condición plena del hombre redimido en Cristo. De esta manera, no se pretende probar la validez científica de una vida cristiana madura, ni establecer condicionamientos teóricos a una realidad que es vida y tradición desde hace dos mil años. Lo que se busca es integrar, dentro de una visión unitaria, una posible colaboración entre ciencia y fe, según el decir de San Agustín, acerca de que la gracia no anula lo humano, sino que lo supone"²⁹.

LA MADUREZ DE LOS LAICOS SEGÚN SU INSERCIÓN CONCRETA EN LA VIDA ECLESIAL

Las exigencias planteadas hasta aquí sobre el significado de la madurez, en lo tocante a la identidad del laico, a su vivencia de la comunión fraterna y a su corresponsabilidad en la misión, no niegan de ninguna manera la unicidad de cada persona dentro de la vida en común, ni las diversas formas de inserción personal o asociada que el laico puede desempeñar a nivel eclesial. Juan Pablo II insiste en esto al afirmar que "el ser miembros de la Iglesia no suprime el hecho de que cada

cristiano sea un ser 'único e irrepetible', sino que garantiza y promueve el sentido más profundo de su unicidad e irrepetibilidad, en cuanto fuente de variedad y de riqueza para toda la Iglesia. En tal sentido, Dios llama a cada uno en Cristo por su nombre propio e inconfundible. El llamamiento del Señor: 'Id también vosotros a mi viña', se dirige a cada uno personalmente; y entonces resuena de este modo en la conciencia: '¡Ven también tú a mi viña!' Y agrega el Santo Padre:

El apostolado que cada uno debe realizar, y que fluye con abundancia de la fuente de una vida auténticamente cristiana (Cf. Jn 4, 14), es la forma primordial y la condición de todo el apostolado de los laicos, incluso del asociado, y nada puede sustituirlo. A este apostolado, siempre y en todas partes provechoso, y en ciertas circunstancias el único apto y posible, están llamados y obligados todos los laicos, cualquiera que sea su condición, aunque no tengan ocasión o posibilidad de colaborar en las asociaciones³⁰.

Sin embargo, es dentro de las formas asociadas que una gran cantidad de laicos están encontrando actualmente una manera, no solo de crecer en madurez humana y cristiana, sino también de proyectar, individual y comunitariamente, un testimonio maduro de vida cristiana ante el mundo circundante. Juan Pablo II lo confirma en su exhortación apostólica sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, señalando que

en estos últimos años, el fenómeno asociativo laical se ha caracterizado por una particular variedad y vivacidad. La asociación de los fieles siempre ha representado una línea en cierto modo constante en la historia de la Iglesia, como lo testifican, hasta nuestros días, las variadas confraternidades, las terceras órdenes y los diversos sodalicios. Sin embargo, en los

²⁹ M. MIDENCE, *op. cit.*, 1992.

³⁰ CL, 28.

*tiempos modernos este fenómeno ha experimentado un singular impulso, y se han visto nacer y difundirse múltiples formas agregativas: asociaciones, grupos, comunidades, movimientos. Podemos hablar de una nueva época asociativa de los fieles laicos... Tanta es la riqueza y versatilidad de los recursos que el Espíritu alimenta en el tejido eclesial; y tanta es la capacidad de iniciativa y la generosidad de nuestro laicado*³¹.

Tratando de analizar con realismo el fenómeno laical en la Iglesia contemporánea, puede comprobarse que los laicos muestran diferentes niveles de inserción eclesial, variando ésta grandemente desde una participación ocasional y de poco compromiso, hasta una participación constante y verdaderamente comprometida. A lo largo de este continuo pueden apreciarse claramente tres niveles de participación individual en la vida eclesial, que requieren de una consideración particular en cuanto a las posibilidades que cada uno de estos niveles ofrece para la maduración personal.

A un primer nivel pertenece la gran mayoría de aquellas personas cuya participación en la Iglesia se concreta a una asistencia más o menos regular a misa o a los sacramentos, y que quizás, en alguna oportunidad, hayan realizado un retiro espiritual o jornada cristiana, sin verdaderas consecuencias prácticas a mediano o largo plazo para sus vidas. Muchas de estas personas mantienen entre sí una relación apenas de 'conocidos', como asistentes a una determinada instancia eclesial, en la cual se les administra un servicio de tipo espiritual, sin que ellas mismas se sientan realmente comprometidas a ofrecer algo concreto a cambio de lo que reciben. El sentido de identidad, pertenencia y misión que este nivel de participación eclesial brinda a las personas, aunque no puede desestimarse por completo, en la mayoría de los casos dista mucho de contribuir a un proceso de verdadera maduración humana y cristiana de los cre-

yentes, cuyo cuidado pastoral tiende a realizarse, en consecuencia, de forma generalmente impersonal y masiva.

Un segundo nivel está constituido por ese número creciente de fieles que suman, a su participación regular en la Iglesia, un compromiso particular con un movimiento de apostolado o agrupación laical, dentro de la diversa gama de opciones que se ofrece actualmente en el ambiente eclesial, ya sean de tipo juvenil, devocional, de matrimonios, de acción social, de colaboración en actividades parroquiales, etc. En la mayoría de estos movimientos o grupos de acción, sus miembros desarrollan una relación de 'compañeros', reuniéndose con regularidad en pequeñas células, donde se apoyan entre sí no solo para la ejecución de la actividad que los congrega, sino a menudo para compartir aspectos de su vida personal. Con el correr de los años, sin embargo, la participación en dichas agrupaciones o movimientos laicales tiende a presentar un carácter de transitoriedad en cuanto a su membresía, dependiendo en mucho la estabilidad de sus miembros del carisma y entrega de un sacerdote asesor o párroco amigo, sin cuyo concurso el grupo pierde fuerza, si no es que desaparece por completo. Sin embargo, este tipo de vivencia eclesial deja una huella mucho más honda en el proceso de maduración personal de los laicos participantes, realizándose así su sentido de identidad, pertenencia y misión como cristianos. En consecuencia, el mismo cuidado pastoral de cada miembro se ve favorecido por el apoyo del grupo y su liderazgo, así como por la dirección espiritual, no siempre frecuente, pero mucho más personal, que ofrece el sacerdote asesor.

Muchas de estas personas, participantes asiduas durante varios años en agrupaciones laicales o movimientos apostólicos, insisten eventualmente en su necesidad de dar un paso de mayor compromiso en sus vidas, sugiriendo su deseo de una vivencia más concreta y permanente de tipo comunitario a nivel eclesial. Esta realidad constituye el tercer nivel de participación propuesto en este capítulo, o sea, la vivencia comunitaria.

³¹ CL, 29.

Las expresiones de comunidad en la Iglesia, hoy en día, no se circunscriben exclusivamente a las órdenes religiosas, sino que incluyen otros diversos tipos de comunidades laicales, desde la tradicional familia extensa de corte maduramente cristiano y las comunidades eclesiales de base en contextos parroquiales, hasta las comunidades de alianza, carismáticas, neocatecumenales, etc. A menudo, incluso, un pequeño grupo de laicos comprometidos entre sí por muchos años, como parte de un movimiento o parroquia, eventualmente llegan a constituir también una expresión comunitaria madura, cada vez más frecuente en la vida de la Iglesia.

Si en los niveles anteriores de participación laical los individuos se relacionaban entre sí como ‘conocidos’ o ‘com-pañeros’, en la vivencia comunitaria se tratan como verdaderos ‘hermanos’. Esto se da porque las personas que conforman una comunidad eclesial madura no se conciben a sí mismas como simples participantes en una empresa apostólica, con la que han contraído un compromiso de acción, sino como miembros integrantes de una familia, a la que se unen mediante un compromiso total de vida. Consecuentemente, la estabilidad y permanencia de los miembros en este tipo de comunidades asegura un cuidado pastoral mucho más personal y constante que en las instancias anteriores, generalmente a cargo de otros laicos mejor formados en la vida cristiana, produciéndose a largo plazo un crecimiento mucho mayor en términos de una verdadera madurez personal.

Aunque las comunidades laicales aquí descritas constituyen, en general, un fenómeno bastante reciente de esta etapa postconciliar en la historia de la Iglesia, y a pesar de sus limitaciones y contradicciones aparentes, propias de tan corta trayectoria en el siglo XX, la experiencia comunitaria a nivel laical muestra signos de innegable vitalidad, claramente manifiestos en la madurez adquirida por muchos de sus miembros.

En conclusión, es en este último nivel de participación donde los laicos, comprometidos permanentemente dentro del contexto de una comunidad específica, tienen la posibilidad de adquirir un mayor sentido de identidad, de pertenencia y de misión, que promueva su pleno desarrollo como personas al servicio de Cristo.

LAS COMUNIDADES DE ORIGEN DE LOS LAICOS ASPIRANTES A LA VIDA SACERDOTAL O CONSAGRADA

En la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, Juan Pablo II se refiere a estas comunidades, asociaciones o movimientos juveniles, antes mencionados, como fuentes de vocaciones sacerdotales y religiosas, insistiendo en que ellas mantienen una influencia importante en las vidas de los laicos que aspiran a la vida sacerdotal o consagrada. Incluyendo a la familia y a la parroquia como parte de tales comunidades de apoyo, el Santo Padre propone que en el caso de los seminaristas “la familia sepa acompañar el camino formativo con la oración, el respeto, el buen ejemplo de las virtudes domésticas y la ayuda espiritual y material, sobre todo en los momentos difíciles”³². Con respecto a la comunidad parroquial, el Papa insiste en que esta “lo debe acompañar con la oración, acogerlo entrañablemente en los tiempos de vacaciones, respetar y favorecer la formación de su identidad presbiteral, ofreciéndole ocasiones oportunas y estímulos vigorosos para probar su vocación a la misión”³³.

Finalmente, Juan Pablo II hace especial mención del papel que desempeñan las agrupaciones laicales en la vida de los aspirantes a la vida sacerdotal, afirmando que “también las asociaciones y los movimientos juveniles, signo y confirmación de la vita-

³² PDV, 68.

³³ PDV, 68.

lidad que el Espíritu asegura a la Iglesia, pueden y deben contribuir a la formación de los aspirantes al sacerdocio, en particular de aquellos que surgen de la experiencia cristiana, espiritual y apostólica de estas instituciones. Los jóvenes que han recibido su formación de base en ellas y las tienen como punto de referencia para su experiencia de Iglesia, no deben sentirse invitados a apartarse de su pasado y cortar las relaciones con el ambiente que ha contribuido a su decisión vocacional, ni tienen por qué cancelar los rasgos característicos de la espiritualidad que allí aprendieron y vivieron, en todo aquello que tienen de bueno, edificante y enriquecedor. También para ellos este ambiente de origen continúa siendo fuente de ayuda y apoyo en el camino formativo hacia el sacerdocio” Más aún, el Santo Padre insiste al respecto en que “las oportunidades de educación en la fe y de crecimiento cristiano y eclesial que el Espíritu ofrece a tantos jóvenes a través de las múltiples formas de grupos, movimientos y asociaciones de variada inspiración evangélica, deben ser sentidas y vividas como regalo del espíritu que anima la institución eclesial y está a su servicio”³⁴.

Inclusive refiriéndose al caso del sacerdote, el Papa señala que este “debe encontrar en el movimiento eclesial la luz y el calor que lo hacen ser fiel a su Obispo y dispuesto a los deberes de la institución y atento a la disciplina eclesiástica, de modo que sea más fértil la vibración de su fe y el gusto de su fidelidad... La participación del seminarista y del presbítero diocesano en espiritualidades particulares o instituciones eclesiales es ciertamente, en sí misma, un factor beneficioso de crecimiento y de fraternidad sacerdotal. Pero esta participación no debe obstaculizar sino ayudar al ejercicio del ministerio y la vida espiritual que son propios del sacerdote diocesano, el cual ‘sigue siendo siempre pastor de todo el conjunto...’”³⁵.

El análisis presentado en este capítulo sobre la madurez cristiana de los laicos, por lo tanto, no excluye de ninguna for-

ma la necesidad de un cuestionamiento, quizás aún más profundo, sobre el proceso de maduración personal y cristiana, tanto de los seminaristas o novicios en proceso de formación, como de los sacerdotes y religiosos que tienen a su cargo el cuidado pastoral del resto de los creyentes. Sin embargo, y precisamente debido a la enorme responsabilidad que les corresponde, esta tarea amerita un tratamiento particular que excede las limitaciones del presente capítulo, y que podrá ser abordada con mucha mayor extensión y profundidad en las siguientes secciones de esta obra.

De esta manera, se ha podido analizar hasta aquí la forma en que la enseñanza de la Iglesia Católica describe la dignidad y el proceso de maduración de los laicos, generalizable a los aspirantes a la vida sacerdotal o religiosa, fundamentándolo sobre las bases de identidad en el misterio, participación en la comunión y corresponsabilidad en la misión, elementos esenciales del llamado original de Jesucristo a su Iglesia. Más aún, la coincidencia existente entre los criterios de madurez humana y cristiana arriba presentados confirma que conviene que este proyecto de santidad personal y comunitaria a nivel laical sea edificado humanamente sobre cimientos tales como los propuestos por Erikson y Frankl, en las tres áreas correspondientes a un sano sentido de identidad, un cálido sentido de intimidad y un sólido sentido de generatividad, como significado último de la existencia.

CONCLUSIÓN

Las verdades más profundas se expresan a menudo en los términos más simples. Recordando la enseñanza que muchos aprendimos de niños en el viejo catecismo, adquiere hoy un nuevo significado la respuesta a la pregunta de “¿para qué estamos en este mundo?”, la cual rezaba: “Para conocer, amar y servir a Dios, y así llegar al Cielo”.

³⁴ PDV, 68.

³⁵ PDV, 68.

Solo bastaría añadir, a manera de conclusión, que es en el conocimiento de Dios donde se adquiere la verdadera identidad; en el amor a Dios donde se aprende el amor a los semejantes; y en el servicio a Dios donde se genera vida abundante, para una cosecha de buenos frutos que perdure hasta la vida eterna.

AUTORREFLEXIÓN

Ya sea que se trate del laico, seminarista o novicio(a), sacerdote o religioso(a), el primer llamado común es el de cristianos en la fuente bautismal. A este respecto:

1. ¿Reconozco en mi propia vida que mi identidad cristiana se fundamenta en el misterio de estar injertado en Jesucristo, como el sarmiento en la vid, y que sin él ya no soy el mismo? ¿Me confieso miembro de la Iglesia, donde se congregan los sarmientos todos de la única vid, y encuentro en mi comunión eclesial el sentido más importante de intimidad con mis hermanos en Jesucristo? ¿He descubierto mi opción fundamental y el significado último de mi existencia como parte del sentido de misión de la Iglesia, dentro del cual puedo definir mi propio propósito vital, como ser único e irrepetible, para generar vida y dar fruto aquí en la tierra?
2. En caso contrario, ¿qué sería conveniente hacer para replantearme adecuadamente mi sentido de identidad, comunión y generatividad eclesial y poder llegar eventualmente a una resolución satisfactoria de mis dificultades en estos campos?
3. Finalmente, ¿me he podido insertar, dentro de la Iglesia, en un contexto comunitario específico, caracterizado por relaciones cálidas, cercanas y comprometidas, donde me sienta apoyado para madurar plenamente a nivel humano y cristiano, según mi llamado vocacional particular? ¿Qué podría hacer para contribuir a una vivencia de mayor comunión concreta en la comunidad a la que Dios me llama actualmente para compartir mi vida?

SEGUNDA PARTE

LA MADUREZ DEL NOVICIO O SEMINARISTA

INTRODUCCIÓN

En esta sección sobre la madurez de novicios y seminaristas se presenta un análisis de elementos formativos recomendables para alcanzar una adecuada maduración psicológica y espiritual, particularmente relacionados con el celibato y la fraternidad.

En lo tocante a la vivencia del celibato se analizan las visiones tradicionalmente antagónicas del psicoanálisis y la psicología humanista, y se llega a la conclusión de que una sublimación sana y realizante de la sexualidad solo es posible cuando el celibato se asume como una opción libre, consciente y significativa, proyectada en una vida de soltería y continencia sexual consagrada a Dios. Asimismo, para promover una adecuada vivencia de la fraternidad entre sacerdotes, religiosos o religiosas, resulta necesaria una pedagogía para la amistad desde el proceso mismo del seminario o noviciado. Con este fin, se propone la puesta en práctica de un 'Programa de Grupos de Vida', fundamentado psicológicamente en la teoría de dinámica de grupos y, a nivel magisterial, en la tradición milenaria de las pequeñas comunidades cristianas.

Finalmente, los resultados de una encuesta del CELAM a los obispos latinoamericanos sobre la deserción sacerdotal sirven de base para el señalamiento de propuestas específicas aplicables a la etapa seminarística y a los inicios de la vida ministerial, que constituyen una propuesta general de formación para la madurez humana y espiritual de sacerdotes y religiosos en América Latina.

CAPÍTULO 3

UN ENFOQUE PSICOLÓGICO SOBRE MADUREZ Y CELIBATO

El Cardenal G. M. Garrone, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, al presentar en 1974 el documento oficial titulado *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, cita las palabras con las que el Papa Pablo VI describe el propósito de su encíclica *Sacerdotalis celibatus*, en los siguientes términos: "Explicar de nuevo y de manera más adecuada a los hombres de nuestro tiempo las razones profundas del sagrado celibato"¹.

Ciertamente los hombres de nuestro tiempo requieren de una explicación coherente y actualizada sobre este tema, pues el celibato es visto en el mundo moderno, más que en ninguna otra época, como una contradicción al ideal de la realización en el hombre.

El celibato, dentro del contexto de la Iglesia Católica, ha gozado, sin embargo, de gran arraigo a lo largo de su historia,

¹ *Sacerdotalis celibatus*, 16.

tal y como se expresa en el Decreto Conciliar *Sobre el Ministerio y Vida de los Presbíteros* (1965):

La perfecta y perpetua continencia por amor del reino de los cielos, recomendada por Cristo Señor, aceptada de buen grado y laudablemente guardada en el decurso del tiempo y aún en nuestros días por no pocos fieles, ha sido siempre altamente estimada por la Iglesia de manera especial para la vida sacerdotal².

Esta 'continencia perfecta', aunque no está exigida por la naturaleza misma del sacerdocio, la Iglesia Católica la considera como particularmente adecuada para la vida del presbítero. De manera que, sin oponerse a la distinta tradición que las Iglesias orientales han mantenido en lo referente a este asunto, el Concilio Vaticano II confirma la disciplina del celibato sacerdotal, por lo que respecta a la Iglesia de Occidente.

De lo anterior se deriva la necesidad, expresada en el Decreto *Sobre la Formación Sacerdotal* (1965), de que

los alumnos que conforme a las santas y firmes leyes de su propio rito siguen la venerable tradición del celibato sacerdotal, han de ser educados cuidadosamente para este estado, en el cual, renunciando a la sociedad conyugal por el reino de los cielos (Cf. Mt 19,12), se unen al Señor con un amor indiviso³.

Para la realización satisfactoria de este propósito, en el mismo Decreto se agrega que

por medio de una formación sabiamente ordenada, hay que cultivar también en los alumnos la necesaria madurez humana... Obsérvense [por tanto] con exactitud las normas de la

educación cristiana, las cuales deben completarse de forma acertada con los últimos hallazgos de la psicología y de la pedagogía sanas⁴.

La contribución que la psicología, la pedagogía y otras ciencias sociales deben hacer a la tarea de la formación de los aspirantes al sacerdocio y a la vida religiosa, adquiere una mayor relevancia debido a las dificultades intrínsecas que una práctica madura del celibato encuentra en el contexto de la vida moderna.

En el Decreto Conciliar *Sobre la Adecuada Renovación de la Vida Religiosa* (1965) se enfatiza propiamente la necesidad de una madurez psicológica y afectiva, como requisito para una vivencia sana y enriquecedora del celibato:

Como la observancia de la continencia perfecta afecta íntimamente a las inclinaciones más profundas de la naturaleza humana, ni los candidatos abrazan la profesión de la castidad ni se admitan sino después de una probación verdaderamente suficiente y con la debida madurez psicológica y afectiva. No solo ha de avisárseles de los peligros que acechan a la castidad, sino que han de ser instruidos de forma que acepten el celibato consagrado a Dios, incluso como un bien de toda la persona⁵.

Ahora bien, dado que se requiere del concurso de la psicología para una formación adecuada, que permita la vivencia de un celibato maduro y satisfactorio, es menester plantearse cuál ha sido la posición adoptada por la ciencia psicológica ante el celibato.

La psicología ha asumido tradicionalmente una postura contraria al celibato, enfatizando más bien los aspectos

² PO, 16.

³ HOT, 10.

⁴ HOT, 11.

⁵ PC, 12.

psicopatológicos a los cuales conduce la represión de la sexualidad en el hombre. No obstante, autores como Erik Erikson y Víctor Frankl, sin desechar los fundamentos de la psicología tradicional, los enmarcan dentro de una perspectiva mucho más amplia que permite una interpretación positiva del celibato, cuando este es vivido de manera psicológicamente madura, trascendiendo así la concepción psicopatológica tradicional.

Para efectos de este capítulo, por lo tanto, se define el celibato como la opción consciente, libre y significativa, adoptada por una persona, de vivir una vida entera de soltería y continencia sexual consagrada a Dios. Esta definición, que se enmarca dentro de la centenaria concepción católica del celibato, lo plantea a nivel teológico como una búsqueda de identificación, por parte de la persona consagrada, con Jesucristo, en su entrega total de servicio al hombre. Asimismo, en términos concretos, el celibato implica la renuncia a una intimidad sexual y a una generatividad biológica, las cuales normalmente se practican mediante la vivencia del matrimonio, la procreación y la formación de los hijos.

Este intento por conciliar concepciones antagónicas frente al tema del celibato, tanto entre la psicología y el catolicismo tradicionales como dentro de la misma psicología, nos lleva necesariamente a analizar las teorías de Sigmund Freud, Víctor Frankl y Erik Erikson, tras la búsqueda de una posible resolución de este conflicto. Al considerar, en primer término, los principios motivadores de la vida humana, se hace evidente que Freud y Frankl nos plantean visiones teóricas contrapuestas, denominadas respectivamente por el concepto freudiano del 'principio del placer', y el concepto frankliano de la 'voluntad de sentido'.

EL PRINCIPIO DEL PLACER Y LA VIVENCIA DEL CELIBATO EN FREUD

En su libro *El psicoanálisis*, Clara Thompson afirma que:

Puesto que el hombre es un organismo biológico que lucha por la vida con arreglo al principio del placer y que trata de dar rienda suelta a sus instintos, resulta inevitable el choque con la sociedad, que representa una fuerza inhibitoria. Los instintos que la sociedad frustra son, por lo general, el sexual y el agresivo. Conforme a su primera teoría, el sexo (según Freud) es el principal creador de problemas; pero más adelante consideró que el hombre también padece en forma semejante por la represión de su afán destructivo. En varias ocasiones, Freud expresó su opinión de que la civilización se logra al precio de renunciar a la satisfacción de los instintos⁶.

Según la concepción freudiana, por lo tanto, la voluntad o principio del placer es la fuerza primaria que motiva la vida del hombre, y los valores que la sociedad le propone actúan como un mecanismo de control sobre sus instintos. Más aún, en su primera formulación sobre la angustia, Freud la presenta como el resultado de la frustración o de la descarga incompleta del orgasmo sexual. "Así, por ejemplo," insiste Thompson, "las vírgenes y las casadas jóvenes que, sin embargo, no experimentan orgasmo durante el coito, parecen particularmente predispuestas a la angustia. Y lo mismo ocurre en el caso de los hombres que practican el *coitus interruptus*, o que viven en celibato o en otras formas anormales"⁷.

Considerado de esta manera, el celibato aparece como una conducta anormal generadora de angustia, y que requiere de

⁶ C. THOMPSON, *El Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, p. 137.

⁷ *Ibid.*, p. 116.

mecanismos de defensa inconscientes que permitan la reducción de la tensión psicológica, mediante la distorsión o negación de algún aspecto de la realidad objetiva. En todo mecanismo de defensa, consecuentemente, se busca mitigar la angustia nacida de los conflictos interiores, por medio de alguna forma de autoengaño inconsciente, que relegue del campo de la conciencia aquella tendencia considerada como peligrosa, llámese sexualidad o agresividad. Por ejemplo, mediante el mecanismo de racionalización, la persona se vale de la lógica, la razón y la abstracción para evitar involucrarse emocionalmente en una situación conflictiva. Asimismo, la persona puede recurrir al mecanismo de sublimación para relegar al inconsciente los impulsos y sentimientos no satisfechos, apelando a conductas más elevadas o sublimes que inhiban la aparición de tales impulsos.

En conclusión, el celibato es visto por la teoría freudiana tradicional como una forma de represión sexual generadora de angustia, la cual ha de ser mitigada, principalmente, mediante mecanismos patológicos de racionalización y sublimación.

LA VOLUNTAD DEL SENTIDO APLICADA AL CELIBATO EN FRANKL

La concepción freudiana, que presenta como anormal todo aquello que obstaculiza la satisfacción de los instintos, es combatida por Víctor Frankl al afirmar que el elemento realmente fundamental en el hombre es su voluntad de sentido. Para Frankl, como se ha afirmado antes, "la búsqueda de significado en el hombre es la fuerza primaria en su vida y no una 'racionalización secundaria' de sus impulsos instintivos"⁸.

Dentro del sistema de logoterapia propuesto por Víctor Frankl, la dimensión noológica o espiritual en el hombre, conformada por los valores, creencias y tradiciones fundamentales que le dan sentido a su vida, constituye la esfera primordial en la psicología humana. De esta esfera noológica proviene, según Frankl, la fuerza vital que capacita a la persona para enfrentar los más difíciles retos de la existencia, y no de las esferas inferiores de tipo psíquico o somático caracterizadas, conforme a la teoría freudiana, por una impulsividad regida por el principio del placer.

Según esta concepción humanista, sin embargo, una situación como la del celibato solo puede ser saludable, psicológicamente hablando, si está imbuida de un profundo significado existencial que enriquezca la vida de la persona en lugar de empobrecerla. Esta posibilidad ocurre cuando la opción por una vida célibe es apreciada, no como una limitación para la vivencia de la intimidad sexual y de la procreación, sino como una forma de realización de valores más profundos, que Frankl denomina, según se definió previamente, 'valores de actitud'. "En efecto", afirma Frankl, "es posible que la vida aparezca, también, en principio, plena de sentido sin necesidad de que sea creadoramente fecunda ni rica en vivencias. Existe otro grupo fundamental de valores, cuya realización consiste precisamente en la actitud que el hombre adopte ante una limitación de su vida. Este modo de comportarse ante la limitación de sus posibilidades abre ante él un reino nuevo y propio de valores, que deben contarse incluso entre los más altos. Una existencia al parecer empobrecida aunque, en realidad, solo sea pobre en valores creadores y vividos puede ofrecer, a pesar de todo, una última posibilidad, y la más grande, de realización de valores"⁹.

⁸ V. FRANKL, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Pocket Books, New York, 1973, p. 154.

⁹ V. FRANKL, *Psicoanálisis y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1970, p. 60.

De esta manera, si se aplica esta descripción a la práctica del celibato, lo que para Freud parece ser un caso de represión sexual mediante mecanismos de racionalización o sublimación, para Frankl puede presentarse más bien como una opción válida de realización en la vida. Más aún, la vivencia de un celibato maduro lleva a la persona célibe a la realización de un nuevo mundo de valores, que no se circunscribe exclusivamente a la aceptación del 'costo' o 'limitación' inherente en relación con la vida sexual o la procreación, según la perspectiva tan rica de los 'valores de actitud' planteada antes. El celibato auténtico, más bien, permite el enorme 'beneficio' del disfrute y la realización de 'valores de creación y de vivencia', propuestos por el mismo Frankl, tales como el servicio que se presta a la Iglesia, según el modelo de Cristo Buen Pastor, o la experiencia de una vida desposada con Cristo y con su Iglesia. Estos valores, que se correlacionan directamente con los 'sentidos de misión y de comunión', anteriormente descritos, pueden resultar altamente satisfactorios para el célibe dentro del contexto de su llamado vocacional.

Esto, sin embargo, no obvia la necesidad de poder discriminar entre una vivencia patológica del celibato y una vivencia psicológicamente madura. En casos patológicos, la teoría freudiana señala acertadamente que la persona utiliza mecanismos inconscientes para reprimir su sexualidad, lo que eventualmente degenera en un estado de angustia.

Sin embargo, así como la represión sexual puede estar en la base de un celibato patológico, también puede ser la falta de una finalidad o 'voluntad de sentido', aplicada al celibato, lo que produzca angustia y frustración en el célibe, debido al 'vacío existencial' que haya en su vida. En este segundo caso, el célibe puede añorar una vida sexual activa, no tanto porque su sexualidad se halle reprimida de manera enfermiza, sino como una manera de buscar una compensación afectiva por la ausencia de sentido que su vida sacerdotal o consagrada le

produce. De ahí que el celibato patológico pueda explicarse también desde una perspectiva humanista, que no se concentra solamente en considerar el impulso sexual como la causa única de la conducta sana o patológica del individuo, sino que enfatiza más bien la cuestión, mucho más importante, de hasta dónde la sexualidad de la persona puede o no ser sanamente integrada dentro de un propósito vital significativo y trascendente.

En palabras del estudioso sobre la Logoterapia de Frankl, el Padre Florentino Idoate, s.j.:

La logoterapia no se presenta como una terapia competitiva [de la psicología tradicional], sino más bien como una terapia completadora, integradora, que explora en el concepto de imagen del hombre una dimensión inédita como es la dimensión personal; que descubre en ella una fuente inexplorada de neurosis y conflictos como son las frustraciones existenciales, llamadas noógenas, y descubre también en las personas una tercera fuerza motriz del ser humano, no impulsada por el placer equilibrante, ni por el poder de superación, sino atraída por el mundo de los valores¹⁰.

Por lo tanto, en el caso del célibe psicológicamente sano, la teoría frankliana nos lleva a concluir que la sexualidad puede ser conscientemente asumida y recanalizada, de forma que aporte su caudal energético a la realización de un propósito vital altamente significativo para la persona.

El celibato, en este contexto de madurez, no se manifiesta como el resultado de mecanismos inconscientes, sino como una expresión claramente consciente; no ocurre a consecuencia de conflictos en el área de la sexualidad, con su consiguiente

¹⁰ F. IDOATE, *Fundamentos antropológicos, psicológicos y terapéuticos de la logoterapia*, Editorial UACA, San José, 1992, p. 14.

necesidad de represión, sino como un deseo auténtico de redirigir toda esa fuerza energética hacia un objetivo distinto del de la intimidad sexual o el de la procreación; no consiste, finalmente, en una situación impuesta y carente de sentido, sino más bien en una opción libre y plena de significado existencial, la cual justifica cualquier privación en aras de la realización del propósito fundamental en la vida de la persona.

EL DESARROLLO HACIA LA MADUREZ CELIBATARIA EN ERIKSON

El psicólogo Erik Erikson, ya presentado como el autor de una teoría evolutiva de la personalidad caracterizada por ocho etapas sucesivas de tipo psicosocial, aporta nuevos elementos a una definición de la madurez que permita la vivencia de un celibato psicológicamente sano. Estos elementos, que corresponden particularmente al desarrollo psicosocial adecuado de las etapas de la adolescencia, así como de la adultez joven y madura, han sido definidos previamente con los términos de 'identidad', 'intimidad' y 'generatividad'.

El concepto de 'identidad', descrito como la capacidad de la persona de responder adecuadamente a la pregunta de '¿quién soy yo?', se desarrolla fundamentalmente a partir de la adolescencia y a todo lo largo de la existencia del individuo. La adquisición de un sentido de identidad maduro guarda una estrecha relación, según la cita que más arriba se hacía del teólogo moral Bernard Häring, con la toma de la opción fundamental en la vida, que él define como un "dar significación última a nuestra existencia y poner de manifiesto esta significación en cada una de las facetas de nuestras vidas y a lo largo de toda su duración"¹¹. Dado que de la identidad pro-

viene la fuerza del ego, sin la cual no puede haber una entrega total, Häring sostiene que "la identidad permite el desarrollo de la generatividad y de la integridad," y agrega que "la descripción que Erikson nos ofrece permite reconocer en ella lo que nosotros llamamos disposiciones y aptitudes básicas en cuanto que toman su dirección y fuerza de la opción fundamental"¹².

De esta manera, se hace claro que un sentido sano de identidad constituye el fundamento para optar libremente por aquellos compromisos que le den verdadero significado a la vida de la persona, entre los cuales puede considerarse la opción por una vida célibe. En un sentido estricto, por lo tanto, no se pueden vivir relaciones humanas de verdadera 'intimidad', ni se puede alcanzar la realización plena mediante una vida de auténtica 'generatividad', si no se ha plantado primero el fundamento de una sana 'identidad' personal.

También el sacerdote jesuita y psicólogo, Padre Alvaro Jiménez Cadena, al tratar este tema en su libro *Aportes de la psicología a la vida religiosa* (1993), sugiere que:

*Muchos(as) religiosos (as) y sacerdotes, sin embargo, que profesan 'amar a todo el mundo por amor de Dios', corren el peligro de no amar verdaderamente a nadie. Pueden caer fácilmente en lo que Erik Erikson llama los extremos del aislamiento y de la esterilidad, opuestos a la madurez de la intimidad y a la generatividad, que caracterizan a la persona adulta y madura*¹³.

Con relación al concepto de 'intimidad' Erikson afirma, tal como se citó más arriba, que en la etapa de la adultez joven la

¹² Ibid.

¹³ A. JIMÉNEZ CADENA, *Aportes de la Psicología a la vida religiosa*, Ed. San Pablo, Santa Fe de Bogotá, 1993, p. 114.

¹¹ B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo: Teología Moral para sacerdotes y seglares*, tomo I, cap. V. Ed. Herder, Barcelona, 1981, p. 178.

persona empieza a manifestar “la capacidad de entregarse a afiliaciones y asociaciones concretas, y de desarrollar la fuerza ética necesaria para cumplir con tales compromisos, aun cuando estos pueden exigir sacrificios significativos”¹⁴.

La intimidad, por lo tanto, tiene que ver con la capacidad de la persona de vivenciar un cálido sentido de pertenencia y de fraternidad con otros en contextos específicos, sea que se trate de una persona célibe o casada, de la experiencia de la amistad o del compañerismo. En todos estos casos, la intimidad implica una relación interpersonal profunda y comprometida, que produce en la persona un sentido de plenitud, aun cuando esta pueda demandarle una alta cuota de entrega y sacrificio.

El Padre Jiménez Cadena reafirma esta interpretación cuando señala que:

*La intimidad, para Erikson, de ninguna manera se restringe a la esfera sexual, ni mucho menos al área genital. Abarca también la capacidad de abrirse, de compartir, de dar, de sentir afecto por otra persona, sin el temor de perderse a sí mismo. Da cabida a la relación sana de amistad entre personas de distinto sexo o del mismo... En el polo opuesto se encuentra el aislamiento afectivo, o sea, la incapacidad de entablar una relación personal profunda y adecuada*¹⁵.

Finalmente, el concepto de ‘generatividad’ nos remite a la capacidad del individuo de perpetuarse en la existencia, transmitiendo vida propia y personal, en el mismo sentido en el que los genes son, biológicamente hablando, los transmisores

de la herencia. Sin embargo, esta capacidad del ser humano de perpetuarse no se refiere exclusivamente a la procreación biológica. Erikson lo aclara diciendo que *la generatividad es “en esencia la preocupación por establecer y guiar a la nueva generación, aunque hay individuos que, por alguna desgracia o debido a dotes especiales y genuinos en otros sentidos, no aplican este impulso a su propia descendencia”*¹⁶.

Esta definición de la generatividad, por consiguiente, no excluye la realización personal en el caso de la persona que renuncia al matrimonio y a la paternidad biológica, con el propósito de generar vida a otros niveles más amplios y no por ello menos personales o humanizantes. Así lo señala también el Padre Jiménez Cadena al afirmar que:

*La generatividad, según Erikson, además de la procreación, incluye la productividad y la creatividad. Refleja una preocupación altruista por cuidar y proteger a otros y ayudarles a satisfacer sus necesidades. No se encuentra, por consiguiente, únicamente en los padres, sino que puede florecer en cualquier persona que se interesa activamente por el bienestar de los jóvenes, de los débiles, de los necesitados. En nuestro lenguaje religioso, podríamos con toda propiedad hablar de la paternidad o de la maternidad espirituales, que son condición indispensable para la realización humana del apóstol consagrado a Dios por el celibato; él (ella) ha renunciado a tener hijos propios según la carne, pero precisamente para engendrar y criar ‘hijos espirituales’. En el polo opuesto a la generatividad se encontrarían la esterilidad, el estancamiento, el empobrecimiento personal*¹⁷.

¹⁴ E. ERIKSON, *Infancia y sociedad*, Ediciones Hormé S.A., Buenos Aires, 1966, p. 237.

¹⁵ A. JIMÉNEZ CADENA, *Aportes de la Psicología a la vida religiosa*, Ed. San Pablo, Santa Fe de Bogotá, 1993, pp. 114-115.

¹⁶ E. ERIKSON, *op. cit.*, p. 240.

¹⁷ A. JIMÉNEZ CADENA, *op. cit.*, p. 115.

CINCO ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA FORMACIÓN EN EL CELIBATO

Sobre la base de las teorías de Frankl y Erikson, ha quedado establecido con claridad que la vivencia psicológicamente madura del celibato se fundamenta en una opción personal de tipo consciente, libre y significativa, que asuma la propia sexualidad sin reprimirla, redirigiéndola hacia la realización de un propósito fundamental en la existencia. Asimismo, la persona célibe requiere de bases sólidas en cuanto a su sentido de identidad personal y ministerial, así como en cuanto a su sentido de pertenencia en un contexto de relaciones cálidas y afectuosas, y en cuanto a un sentido de misión que conduzca a una verdadera realización en su vida.

La Iglesia Católica, en el documento *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (1974), propone “algunas sugerencias que puedan ayudar a crear en el seminario una atmósfera altamente educativa, como efecto de un sabio establecimiento de relaciones interpersonales, de una vida espiritual intensa y de una ardiente caridad eclesial, así como también de un conveniente contacto con el mundo exterior y de un adecuado uso de los medios de comunicación social”¹⁸. El análisis concienzudo de este documento nos permite esclarecer ciertos elementos fundamentales para la formación hacia la madurez y la vivencia práctica de un celibato sano y fructífero, tales como el papel que desempeñan los formadores, el ambiente mismo del seminario o noviciado, la relación del novicio o seminarista con Dios, las relaciones con los demás, y el contacto apropiado con el mundo. A continuación se analiza cada uno de estos elementos.

1. El Papel de los Formadores

El documento de *Orientaciones* asigna un papel preponderante, como primer elemento de la formación, a la participación de los formadores en la vida de los seminaristas o novicios, insistiendo en que:

El joven que se abre a la vida no puede ser abandonado a sí mismo; necesita de dirección.” Por lo tanto se establece “que los que se ocupan de la educación sexual de los jóvenes sean personas sexualmente maduras, dotadas de un auténtico equilibrio sexual. Más que el conocimiento del método y del contenido vale el tipo de personalidad que representa el educador... Los conocimientos, los consejos y los esmerados cuidados del educador son importantes, pero cuenta mucho más su comportamiento”¹⁹.

El diálogo que el joven necesita para su formación en la vida afectiva requiere de un ambiente de relación interpersonal caracterizado por el respeto, la empatía y la autenticidad por parte del formador que lo apoya. Estos criterios, definidos originalmente por el psicólogo norteamericano Karl Rogers como constitutivos de una verdadera relación terapéutica, implican la capacidad del formador de aceptar al joven tal y como es, de identificarse con él haciéndolo sentirse comprendido, y de ser congruente en su propia vida con los pensamientos, consejos y conductas que le refleja a lo largo de su etapa formativa”²⁰.

En el documento de *Orientaciones* se afirma, en este sentido, que:

¹⁸ CELAM - CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, “Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal”, en DEVYM, *La formación Sacerdotal*, Santa Fe de Bogotá, 1974, n. 595. (de ahora en adelante: *Orientaciones*).

¹⁹ *Orientaciones*, 482 y 494.

²⁰ Cf. C. ROGERS, *On Becoming a Person: A Therapist's view of Psychotherapy*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1961, pp. 50-57.

Los jóvenes sienten la necesidad de un amigo en el que puedan confiar y a quien puedan creer. Sin la ayuda de un director amigo y prudente, se multiplicarán y complicarán los estados de angustia, desaliento, y las caídas... Pero esta recíproca relación solo es posible si el educador es capaz de poner toda su persona a la escucha, esperando confiadamente la hora de la buena voluntad y de la gracia... [Por lo tanto, el educador] deberá procurar perfeccionarse a sí mismo de modo que merezca y conquiste su estimación y confianza. Cuando el educador haya creado una atmósfera de recíproca confianza, podrá desarrollar una obra de iluminación personal, discreta y progresiva, la cual es también una parte importante de la educación para la castidad²¹.

Desde el punto de vista psicológico, la presencia de modelos adecuados representa uno de los factores primordiales en el desarrollo de una 'identidad' madura. La teoría conductual ha demostrado que el modelaje constituye uno de los principales medios del aprendizaje humano. La persona aprende a definir quién es ella, con base en los modelos positivos o negativos que la vida le ha proporcionado, y en relación con los cuales buscará asemejarse o diferenciarse, hasta alcanzar su sentido propio y particular de identidad personal.

A este respecto, la Sagrada Congregación para los Institutos Religiosos y Seculares afirma que las personas responsables por la formación en los seminarios y noviciados necesitan poseer las siguientes características:

- Cualidades humanas tales como visión psicológica y capacidad de respuesta a nivel personal.
- Conocimiento basado en una experiencia, tanto de Dios como de la oración.

²¹ *Orientaciones*, 504-506.

- Sabiduría resultante de la escucha atenta y prolongada a la Palabra de Dios.
- Amor a la liturgia y comprensión del papel que esta desempeña en la formación espiritual y eclesial.
- Necesaria competencia cultural para la docencia.
- Tiempo suficiente y buena voluntad para atender a los candidatos individualmente y no sólo a nivel grupal²².

2. El ambiente del Seminario

Como segundo elemento formativo, en las *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal* también se establece claramente que:

La relación personal del educador con el alumno y la dirección personalizada no bastan para educar; hay que organizar sabiamente el ambiente de vida... [Este ambiente] debe ser rico en vida, actividad, serenidad, elevación moral, amistad sana; debe ser tal que facilite la transferencia de las energías afectivas y de los intereses del adolescente o del joven sobre objetivos buenos, para apartarle de la concentración sobre objetos peligrosos²³.

Según el sacerdote jesuita George A. Aschenbrenner, la fórmula para la satisfacción y la paz a nivel psicosexual en la vida de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa consiste en un apropiado equilibrio entre una soledad apacible y una interacción afectuosa²⁴.

²² Cf. P. MOFFETT, "Formation of College-Age Religious", en *Human Development*, vol. IV The Jesuit Educational Center for Human Development - EE.UU., 1983, p. 116.

²³ *Orientaciones*, 500 y 501.

²⁴ Cf. G. ASCHENBRENNER, "Celibacy in community an ministry", en *Human Development*, vol. VI, Jesuit Educational Center for Human Development - EE.UU., 1985, p. 29.

En el documento de *Orientaciones* se reafirma esta necesidad al establecerse que

el celibato voluntario tiene sentido en un contexto de 'relaciones'; se debe vivir en el seno de una comunidad fraterna que supone intercambio y permite llegar a los demás al margen de la necesidad que se pueda tener de ellos: aprendizaje de la 'no posesión'. Señal de un celibato bien abrazado es la capacidad de crear y mantener relaciones interpersonales válidas; es la presencia de los amigos en su ausencia, el rehusar imponerse a ellos, la prueba de no tener demasiada necesidad de ellos. Por esto el celibato es también una aceptación de la 'soledad'. Hay una soledad constitutiva, misteriosa, que forma parte de nuestra condición humana. En una situación de soledad es donde siempre se descubre mejor la propia identidad y las propias posibilidades, y se maduran las grandes elecciones de la vida. La soledad del celibato sacerdotal está llena de estos valores²⁵.

Este equilibrio, por tanto, entre la soledad y las relaciones interpersonales adecuadas, prepara a los seminaristas para la consolidación de su sentido de 'identidad' y para una vivencia plena de la experiencia de 'intimidad', que Erikson propone como parte del desarrollo psicosocial. Solo la persona que sabe aceptar cómodamente su propia soledad se encuentra preparada para la vivencia de una fraternidad auténtica; y ambos momentos, tanto el de soledad como el de interacción cálida y afectuosa con otros, son requisitos para una vida de satisfacción afectiva en la persona célibe.

3. La relación con Dios

En lo tocante a este tercer elemento indispensable para la formación en el celibato, el documento de *Orientaciones* establece que:

El seminario debe iniciar a los alumnos en la práctica habitual y espontánea de la presencia y del diálogo con Dios a través de Cristo. Y esto en los múltiples modos de la oración, de la acción litúrgica, de la Palabra meditada y del estudio de la persona de Cristo como centro de toda reflexión de fe y de la teología... El célibe por vocación, que abandona la oración, es decir, que rompe las relaciones interpersonales con Dios, está al borde de la ruina de su celibato²⁶.

Es importante comprender que tanto el sacerdocio ministerial como la vida religiosa, se fundamentan en un llamado sobrenatural de Dios, ante el cual la persona da una respuesta de fe, consagrándose a él para actuar como su representante en la tierra. De esta forma, la persona así consagrada recibe de Dios su verdadero sentido de 'identidad', establece con él su relación de 'intimidad' más profunda, y encuentra en Dios la 'generatividad' plena, mediante la realización del significado último de su misión dentro del contexto de la Iglesia. Es por esto que, una relación inauténtica con Dios falsea las bases mismas sobre las que se apoya el celibato sacerdotal o religioso.

Más aún, el hecho de que existan factores psicológicos que promuevan o no la vivencia de un celibato sano y maduro no excluye el elemento fundamental para el creyente de la intervención de la gracia de Dios en su vida, según el llamado particular y los dones especiales que él da a cada uno de sus hijos. Un celibato auténtico, como fundamento para la vida sacerdotal o consagrada, necesita del aliento sobrenatural de la presencia de Dios, cosa que el documento de *Orientaciones* expresa claramente cuando asegura que "estas sugerencias, referentes al clima espiritual del seminario, no pueden considerarse como extrañas al problema de la formación en orden a la castidad. Si el seminario no logra hacer vivir en semejante clima,

²⁵ *Orientaciones*, 524-525.

²⁶ *Orientaciones*, 610 y 612.

si el futuro sacerdote no se ve impregnado por él, la castidad, privada de su savia, no tiene en verdad perspectiva alguna de supervivencia"²⁷.

4. Las relaciones de solidaridad fraterna

El cuarto elemento fundamental para la formación en los seminarios y noviciados atañe al área de las relaciones fraternas, y ocupa un lugar preponderante en el documento de *Orientaciones* que se viene citando. A este respecto se afirma que

*otra orientación de la que depende la buena marcha de la comunidad juvenil del seminario la proporcionan las relaciones interpersonales, que deben distinguirse por una confianza familiar y una amistad fraterna... Una verdadera educación para el celibato debe estar enraizada profundamente en la fraternidad... [Debido a esto,] es conveniente sobre todo que la vida del seminario se realice en una estrecha relación de colaboración entre educadores y alumnos, en la que se valoren la personalidad, capacidades y aptitudes de cada uno. Las relaciones de solidaridad y sociabilidad deben entrar en el programa o método del seminario*²⁸.

Así como la relación sobrenatural con Dios constituye la base misma del celibato sacerdotal, en el plano natural los aspirantes al sacerdocio necesitan vivir también de manera satisfactoria la etapa de 'intimidad' propuesta por Erikson, a fin de alcanzar una verdadera madurez humana. Más aún,

el establecimiento de relaciones fraternas cálidas y comprometidas no solo promueve la maduración personal, sino que propicia un sano equilibrio a nivel afectivo, sin el cual el celibato puede llegar a convertirse en una carga insostenible para

*la persona consagrada. "Una vida de comunidad fraternal" se dice en las Orientaciones "armónica, laboriosa, llena de calor humano y sobrenatural, difunde entre sus miembros un sentido de distensión, de equilibrio y de satisfacción, que sirven como de vacuna contra el intento de buscar compensaciones afectivas fuera de ella y hacen más difícil lamentar la renuncia hecha con la elección del celibato"*²⁹.

Este tema de las relaciones fraternas resulta tan importante, no solo para la formación hacia la vivencia de un celibato pleno y vivificante sino también para la madurez integral de los seminaristas o novicios, que merece que se le dedique una sección completa de este libro a partir del capítulo siguiente.

5. El contacto con el mundo

El contacto del seminarista o novicio con el mundo exterior debe considerarse como el quinto pero de ninguna manera el último elemento fundamental de su formación. El documento de *Orientaciones* propone que:

*El seminario debe ser una comunidad abierta a la vida de hoy, es decir, debe mantener contactos y enlaces con diversos campos, a saber: con las familias de los alumnos, con el mundo juvenil, con la vida eclesial, tanto local como universal, y con los problemas de la humanidad... Significa esto, ante todo, que los alumnos sean formados de manera que estén capacitados para un genuino contacto humano y sacerdotal con los hombres, para una 'apertura' de espíritu frente a sus problemas y para el diálogo*³⁰.

La formación de los seminaristas o novicios, a partir del Concilio Vaticano II, no solo se ocupa de realizar una labor

²⁷ *Orientaciones*, 624.

²⁸ *Orientaciones*, 598 y 601.

²⁹ *Orientaciones*, 599.

³⁰ *Orientaciones*, 650 y 651.

preventiva con respecto a los peligros que el mundo puede representar para el futuro sacerdote o religioso, sino que plantea también una visión positiva, preparando a los jóvenes para comprender, amar y servir a ese mundo, en el que han de desempeñar su ministerio.

Al contrario, si el seminarista o el novicio se mantienen aislados del mundo por una estructura rígida, anticuada y encerrada sobre sí misma, su formación resultará empobrecida e inapropiada para los retos que deberán enfrentar en su futuro ministerio.

El aislamiento total en el seminario, se afirma en las Orientaciones, impide al seminarista captar el significado de los problemas de su generación; tiende a crear convencionalismos de relaciones recíprocas según normas de comportamiento ya establecidas; le priva de la posibilidad de madurar responsablemente su vocación confrontándose con el ambiente exterior; no le facilita un conocimiento concreto de la vida y de los hombres, entre los que el seminarista desempeñará su apostolado; no le permite comprender las tentaciones de los hombres ni sentir interés como sacerdote por los problemas de los demás; expone a los jóvenes al peligro de formarse en un espíritu de casta privilegiada³¹.

Es, entonces, por medio de un contacto apropiado con el mundo exterior que el novicio o seminarista va adquiriendo tempranamente un sentido claro y realista de su misión, capacitándose así para vivir a plenitud la etapa de la 'generatividad' y alcanzar su plena madurez dentro de las circunstancias particulares en que le toque desenvolverse.

³¹ Orientaciones, 639.

CONCLUSIÓN

Al aplicar los conceptos de Víctor Frankl y de Erik Erikson al celibato resulta evidente que la persona célibe, para alcanzar una vivencia psicológicamente madura, además de experimentar una sexualidad consciente y bien canalizada, que aporte su caudal energético a la realización de un propósito vital altamente significativo para su vida, debe contar también con fundamentos sólidos en las áreas de la identidad, la intimidad y la generatividad, que le permitan vivir una existencia satisfactoria y llena de sentido en sus circunstancias particulares.

La Iglesia Católica, en sus Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal (1974), expresa en un lenguaje muy propio conceptos similares a los que proponen Frankl y Erikson en sus teorías psicológicas. Al definir los propósitos que cumple el celibato en la vida sacerdotal, el documento de Orientaciones concluye de la siguiente forma: *"Inserto en la vida sacerdotal, el celibato realiza de una manera eminente las dimensiones de la consagración a Dios, de la configuración con Cristo y de la dedicación a la Iglesia, que son características propias del sacerdocio"*³². Estas tres dimensiones aquí citadas guardan un estrecho paralelo con las áreas de madurez que caracterizan, según Erik Erikson, a la persona adulta. La 'consagración a Dios' define la identidad de la persona que se mira a sí misma como 'separada' para una vocación especial. La 'configuración con Cristo' remite a una relación de intimidad con Cristo, que le permita a la persona célibe asemejarse tanto a él, que pueda representarlo dignamente ante los hombres. Finalmente, la 'dedicación a la Iglesia' destaca el llamado a generar vida dentro de una misión específica en la que el sacerdote y el religioso han de encontrar el significado último de su existencia.

³² Orientaciones, 386.

La formación para el celibato, finalmente, debe fundamentarse en elementos tales como el buen desempeño de los formadores, un ambiente apropiado de seminario o noviciado, una relación cercana y profunda tanto con Dios como a nivel fraterno, y un adecuado contacto con el mundo. De esta manera, la formación para el celibato sacerdotal o religioso puede constituirse en una seria y delicada inversión que, sabiamente realizada, producirá dividendos personales y comunitarios de incalculable valor para la vida de la Iglesia.

AUTORREFLEXIÓN

Si mi opción fundamental en la existencia implica la práctica presente o futura de una vida célibe, la cual debiera reflejar un equilibrio sano y maduro a nivel afectivosexual, en tal caso:

1. ¿Procuro abrazar el celibato como una opción consciente, libre y significativa en mi actual o futura vida sacerdotal o consagrada? ¿Enfoco mi energía sexual como una simple necesidad de autosatisfacción, o más bien la canalizo hacia una entrega en beneficio de aquellos a quienes estoy siendo llamado a amar? ¿Podría decirse que voy logrando una auténtica integración de mi sexualidad dentro del propósito vital que le da sentido a mi existencia? ¿Encuentro en mi vida, tanto a nivel personal como ministerial, fundamentos sólidos de identidad, intimidad y generatividad sobre los cuales edificar una sana y realizante experiencia celibataria?
2. En caso contrario, ¿he aceptado el celibato como una condición impuesta y poco significativa a nivel existencial en mi vida? ¿Enfatizo desmedidamente mi necesidad de auto-satisfacción sexual, como requisito para mantener un adecuado equilibrio psicológico? ¿Tiende mi sexualidad a ser una variable que desordena mi vida cristiana o ministerial, en lugar de integrarse sanamente a ella? ¿Me siento a menudo experimentando situaciones de 'confusión' vocacional, 'ais-

lamiento' de los demás, o 'estancamiento' a nivel de metas significativas en mi vida? ¿Qué podría hacer para enfrentar más apropiadamente cualquiera de estas situaciones y llegar eventualmente a superarlas?

Asimismo, ya sea que las condiciones de vida personales se den o no dentro de un contexto estructurado, como el que caracteriza a los seminarios, noviciados u otros tipos de casa de formación, conviene cuestionarse sobre los cinco elementos que promueven la formación y la vivencia de un celibato maduro, a saber:

3. ¿Cuento con el apoyo de un director espiritual o formador que sea modelo apropiado, y que tenga la sabiduría y coherencia de vida necesarias para acompañarme en mi búsqueda de una vivencia *celibataria* auténtica? ¿Encuentro en mi ambiente de vida las condiciones que propicien un adecuado equilibrio entre una soledad apacible y una interacción afectuosa, para la vivencia de un celibato satisfactorio?
4. ¿Considero mi relación diaria y constante con Dios como una fuente de amor, fortaleza y convicción, que posibiliten una experiencia celibataria vivida a plenitud? ¿Mantengo relaciones de afecto con personas significativas en mi vida que me aporten la cercanía, calidez y apoyo necesarios para hacer de mi celibato una vivencia gozosa? ¿Me relaciono con el mundo a mi alrededor guardando un equilibrio de prudencia, en aquello que pueda desviarme de mi propósito vital, y de apertura, ante todo lo que promueva una participación más efectiva de mi persona, como célibe, en la misión que Dios me ha encomendado en la sociedad?
5. De no ser así, ¿qué podría hacer para remediar, en todo o al menos en parte, mis dificultades en cualquiera de estas situaciones?

CAPÍTULO 4

FORMACIÓN PARA LA FRATERNIDAD SACERDOTAL Y RELIGIOSA

El director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Seminarios en España declaró, a comienzos de la década de los ochenta, que “en la educación sacerdotal se tenía prevista la pedagogía para la soledad quizá más que para la amistad”³³.

Ante esta necesidad, un selecto grupo de rectores y formadores de seminarios españoles, en estrecha colaboración con educadores, pedagogos y teólogos, se comprometió en una intensa labor, coordinada por el Equipo del Instituto Vocacional Maestro Avila, para elaborar un proceso pedagógico en el área de la formación para la fraternidad presbiteral.

Al presentar este trabajo en el Congreso de Espiritualidad Sacerdotal, celebrado en Madrid en septiembre de 1989, este Equipo se refiere a la madurez en la fraternidad presbiteral como “esa asignatura pendiente en la vida y en la formación

³³ Cfr. J. MARTÍN ABAD, “Aproximación al situación actual de los sacerdotes”, en *De dos en Dos: apuntes sobre la fraternidad apostólica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 44-46.

de los sacerdotes", que requiere ser enseñada desde el inicio de la experiencia en el seminario. Ante este vacío, se señala el propósito de su proceso pedagógico en los siguientes términos:

*Nos centramos en la formación de los seminaristas como una ayuda para inculcar la mística de la fraternidad apostólica ya desde el seminario (...), [pretendiendo] educar a los seminaristas en la comprensión y vivencia de la fraternidad, para que les resulte más fácil comprometerse en ella desde el momento mismo de su incorporación al presbiterio diocesano por la ordenación*³⁴.

Para lograr tal propósito, como parte de dicho proyecto se realizó un análisis teológico y existencial de esa realidad compleja que constituye la fraternidad presbiteral, y se llegó finalmente a definirla en sus componentes fundamentales, a saber: "La actitud dialogal, la solidaridad en las relaciones con los demás, la corresponsabilidad, la colaboración, la comunicación, la vivencia y expresión compartida de la fe, [y] la capacidad para el trabajo pastoral común"³⁵.

Esta claridad en cuanto a los componentes fundamentales de la fraternidad presbiteral permitió entonces la formulación de un objetivo general último del proceso pedagógico propuesto, para ser alcanzado en tres etapas a lo largo de toda la vivencia seminarística, y que se redactó operativamente de la siguiente forma: "Que al terminar el proceso de formación, el seminarista posea en grado suficiente las convicciones, actitudes y comportamientos externos configuradores de la fraternidad presbiteral"³⁶.

³⁴ INSTITUTO VOCACIONAL MAESTRO AVILA, 1989, p. 411. (de ahora en adelante I.V.M.A.)

³⁵ I.V.M.A., 1989, p. 432.

³⁶ I.V.M.A., 1989, p. 433.

Este proceso pedagógico, que se presenta en las palabras de sus mismos autores como "uno entre otros muchos posibles, sin pretensiones de ser el mejor, ni menos el único", constituye, sin embargo, una expresión clara y concreta de la necesidad que tiene la Iglesia, no sólo en España sino probablemente en el mundo entero, de formar específicamente a los seminaristas en el área de la fraternidad sacerdotal. Y es que la visión básica de este tipo de formación para la fraternidad entre los sacerdotes no constituye en sí misma una idea tan novedosa o reciente en la Iglesia contemporánea. Ya desde hace varias décadas el Padre José María de Lachaga, en su obra *Sistemas de Educación en los Seminarios*, contrapone lo que él llama el "seminario tradicional", con su énfasis en una formación individualista de los futuros sacerdotes, al denominado "seminario de tipo pastoral", caracterizado por un enfoque comunitario en el que se presta una especial atención a la formación para la vivencia de las relaciones fraternas³⁷.

Estos diversos enfoques comunitarios, anteriormente expuestos, reflejan claramente cómo es una necesidad sentida en la vida de la Iglesia la formación para la fraternidad sacerdotal, la cual brota de la médula misma del sentido de misterio, comunión y misión del sacerdocio ministerial, tema sobre el que se viene reflexionando ampliamente en los últimos años. Quizás es por esta razón que, paralelamente al desarrollo del mencionado proceso pedagógico en España, e incluso sin conocerlo al realizar nuestras primeras reflexiones sobre esta temática, llegamos a comprender la necesidad de proponer en Costa Rica una metodología consistente en el establecimiento de 'Grupos de Vida', que posibilitara el logro de una vivencia más plena de la fraternidad sacerdotal en nuestro medio latinoamericano. De esta manera, se dio inicio al Programa de Grupos de Vida, cuya fundamentación, metodología y práctica se

³⁷ J. M. DE LACHAGA, *Sistemas de educación en los seminarios*, Editorial XYZ, Madrid, 1964.

describen a continuación en este y los dos siguientes capítulos de esta obra, y el cual viene siendo probado desde comienzos de la década de los años noventa dentro del contexto del Seminario Central de San José, Costa Rica, constituyéndose en una opción concreta para llenar, aunque sea en parte, el vacío de esa 'asignatura pendiente' en la formación sacerdotal, que haga realidad la práctica de la fraternidad presbiteral a partir de la vivencia del seminario.

Debido a esto, y antes de considerar el planteamiento de un programa específico de Grupos de Vida, se hace necesario remitirse a los antecedentes de tipo secular y eclesial, ocurridos en este siglo, que han influido de diversas maneras en la concepción y la práctica de la dinámica grupal que los caracteriza. Ahora bien, estos antecedentes inmediatos corresponden sobre todo al desarrollo de la teoría sobre dinámica de grupos y a la evolución en los aspectos metodológicos u orientaciones específicas que tales grupos han venido adoptando en las últimas décadas. Sin embargo, el verdadero origen de los 'grupos de vida', al igual que la vivencia milenaria de las pequeñas comunidades cristianas, no está determinado por condicionamientos psicosociológicos propios de una determinada época o situación. Desde una perspectiva sobrenatural, solo en Dios se encuentra la causa primera que convoca a un pueblo para que se congrege, en su Hijo Jesucristo y por el poder del Espíritu Santo, como asamblea de fieles que comparten una vivencia eclesial. Por lo tanto, esta experiencia comunitaria de personas que se reúnen en pequeños grupos para compartir sus vidas se basa en principios bíblicos fundamentales, los cuales se han venido poniendo en práctica, en toda una variedad de expresiones, a lo largo de la historia del cristianismo.

ANTECEDENTES SECULARES DE LOS GRUPOS DE VIDA

El Padre Leonidas Ortiz Lozada, al referirse al origen de la dinámica que se establece en lo que hoy se conoce, dentro de la tradición rogeriana, como 'grupos de encuentro', manifiesta que

*el hombre, que por naturaleza es un ser social, se ha preocupado desde tiempos remotos por asociarse para lograr un objetivo determinado. Los investigadores suponen la existencia de un contrato social primitivo, en el cual los hombres establecieron las primeras normas de la convivencia humana y se fueron organizando paulatinamente en grupos de distinta índole. Sin embargo, la 'dinámica de grupos' como tal surgió a finales de los años treinta en los Estados Unidos*³⁸.

El surgimiento y amplia difusión a nivel mundial de este tipo de experiencias grupales que procuran, como fin primordial, el crecimiento personal y las relaciones humanas, parece ser un fenómeno sin precedentes, característico del siglo veinte. El eminente psicólogo norteamericano Carl Rogers, en su libro *Grupos de encuentro* (1973), al referirse a este fenómeno grupal manifiesta que, en la historia humana, es evidente que siempre ha habido grupos y que siempre los habrá; pero que aplicando la palabra 'grupo' en un sentido especial, para aludir a una experiencia grupal planeada e intensiva, "esta es la invención 'social' del siglo que se difunde con mayor rapidez y, quizás, la más importante" (p. 9). Sin embargo, lo más extraordinario de esta vivencia grupal entre personas que, en su inmensa mayoría, no comparten lazos sanguíneos, es que no parece obedecer a un plan preconcebido, sino que más bien se ha desarrollado casi totalmente fuera del "orden establecido". Esto, en opinión de Rogers, no corresponde a las tendencias sociales normales del pasado, pues muy pocas tendencias an-

³⁸ En CELAM, 1993, p. 143.

teriormente habían tendido a expresar, como en los “grupos de encuentro”, las necesidades y deseos genuinos de las personas, más que de las instituciones, considerando por ello que este fenómeno amerita que se realicen estudios psicológicos más profundos al respecto. En sus propias palabras, Carl Rogers lo expresa diciendo que

*el factor que hace más notable todavía la rapidez de esta difusión es su total espontaneidad y su carácter no organizado (...). Ningún grupo u organización ha impulsado el desarrollo de los grupos de encuentro. Ni fundaciones ni gobiernos financiaron esa difusión (...). Pese a ello, en iglesias, universidades, 'centros de crecimiento' y establecimientos industriales, la cantidad de grupos se multiplicó. Ha sido una demanda espontánea de personas que buscaban claramente algo...*³⁹.

En un esfuerzo por dar respuesta al interrogante de cuál es la necesidad psicológica que atrae a las personas hacia los “grupos de encuentro”, Carl Rogers señala que esta demanda se deriva de la deshumanización creciente de nuestra cultura moderna, por lo que se trata de

*algo que la persona no halla en su medio laboral, en su Iglesia ni, por cierto, en su escuela o universidad, ni tampoco lo que es bastante triste en la vida familiar moderna. Es el ansia de relaciones reales e íntimas, en las que sentimientos y emociones puedan expresarse en forma espontánea, sin una previa y cuidadosa censura o contención; en las que sea posible compartir experiencias profundas, desencantos y alegrías; en las que pueda correrse el riesgo de probar nuevas formas de conducta; en una palabra, en las que la persona se aproxime al estado en que todo se conoce y acepta, siendo así factible un mayor desarrollo*⁴⁰.

En el ámbito de la promoción de experiencias psicológicas de superación personal, el fenómeno que Rogers designa con el nombre de ‘grupos de encuentro’ surgió en los Estados Unidos a partir de las décadas de los años treinta y cuarenta, apoyándose a nivel conceptual en el pensamiento de ciertos psicólogos de renombre, particularmente de Kurt Lewin y de Carl Rogers. A continuación se analiza la contribución de cada uno de ellos.

Kurt Lewin, un famoso psicólogo de origen alemán que laboraba para el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), en los Estados Unidos, fue quien promovió la idea, en asociación con un equipo de especialistas que lo acompañaban, de que la formación en relaciones humanas constituía un tipo de educación importante pero descuidado en la sociedad moderna. Fue así como inspiró la metodología de los denominados “grupos T” (“T” por *training*, o sea, capacitación), en los que se enfatiza la necesidad que tienen las personas de capacitarse en el área de las relaciones humanas. A Kurt Lewin se le atribuye la popularización del concepto “dinámica de grupos”, tan conocido en la actualidad, y el haber enriquecido con sus investigaciones la teoría sobre las relaciones grupales. Asimismo, al fundar en 1944 el “Centro de Investigación de Dinámica de Grupos”, adscrito al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), instituyó la primera organización en el mundo dedicada exclusivamente a investigar todos los aspectos relacionados con la dinámica grupal en las relaciones humanas⁴¹.

Por otra parte, Carl Rogers, el autor del sistema de terapia ‘centrada en el cliente’, consideró, junto con sus colegas del “Centro de Asesoramiento Psicológico” de la Universidad de Chicago y aproximadamente por la misma época, que ningun-

³⁹ C. ROGERS, *Grupos de Encuentro*, Amorrortu Eds. Bs. As., 1973, p. 17.

⁴⁰ Ibid. p. 18.

⁴¹ L. ORTIZ LOZADA, en CELAM, 1993, p. 144.

na formación de tipo cognitivo bastaría para promover mejores relaciones humanas, si no se ligaba el aprendizaje cognitivo con el fruto de las experiencias personales, en un proceso que tuviese valor terapéutico para el individuo. De esta manera, según lo afirma el mismo Rogers, “los grupos de Chicago se orientaron sobre todo hacia el desarrollo personal y el aumento y mejoramiento de la comunicación y las relaciones interpersonales, en vez de considerar que estas eran finalidades secundarias”. A esto agrega Rogers su reconocimiento de que “las bases conceptuales de todo este movimiento fueron, al principio, el pensamiento lewiniano y la psicología de la *gestalt*, por un lado, y la ‘terapia centrada en el cliente’, por otro”⁴².

Desde el punto de vista filosófico, Rogers también acepta que los grupos de encuentro tienen claras implicaciones existenciales, debido a su tendencia creciente a enfatizar ‘el aquí y el ahora’ de los sentimientos humanos y de la propia experiencia. Se los asocia, por lo tanto, con la posición psicológica de otros connotados psicólogos como son Abraham Maslow y Rollo May, así como con la de sus ilustres precursores en el campo de la filosofía: Sören Kierkegaard y Martín Buber.

Para definir operacionalmente los grupos de encuentro, sea que estos se autodenominen como tales, o como ‘grupos T’, grupos de sensibilización, de superación personal, de desarrollo organizacional, grupos gestalt, etc., puede establecerse que, casi sin excepción, los grupos son pequeños en su membresía, carecen hasta cierto punto de estructuras rígidas, y eligen autónomamente sus propias metas y propósitos, apoyándose a menudo, aunque no siempre, en algún tipo de insumos

⁴² Ibid., pp. 11-12.

programáticos o referentes teóricos que se ofrecen como materiales de orientación al grupo.

Por otra parte, estos grupos de encuentro tienden a adoptar distintas formas y tiempos de reunión. Aunque algunos están constituidos por personas extrañas entre sí con anterioridad al inicio del grupo, muchos otros se conforman con personas ya conocidas dentro de sus ambientes eclesiales, laborales, educativos, habitacionales, etc. Se puede encontrar también grupos de parejas o a nivel familiar, que se reúnen con la esperanza de apoyarse mutuamente a mejorar sus relaciones conyugales, las relaciones entre padres e hijos, o a nivel familiar extenso. Asimismo, muchos grupos se originan en la búsqueda por satisfacer necesidades comunes específicas, como son los grupos ‘Synanon’ para el tratamiento de drogadictos, los grupos de alcohólicos anónimos, neuróticos anónimos, etc. En cuanto al elemento temporal, la mayoría de los grupos de encuentro han tendido a caracterizarse, ya sea por sesiones intensivas durante un solo fin de semana o una semana completa sin que se garantice su permanencia posterior, como también hay otros que se reúnen varias veces por semana o por mes a lo largo del tiempo.

En lo tocante al proceso de maduración grupal, Carl Rogers insiste en que:

Debido a la naturaleza no estructurada del grupo, el problema principal de los participantes es cómo utilizar juntos su tiempo. Al principio, existe con frecuencia un estado de consternación, ansiedad e irritación, que obedece sobre todo a la falta de estructura. Solo en forma gradual se pone de manifiesto que la finalidad más importante de casi todos los miembros es hallar maneras de relacionarse con otros integrantes del grupo y consigo mismos. Luego, al explorar paulatina, tentativa y temerosamente sus sentimientos y actitudes recíprocos y hacia sí mismos, cada vez les resulta más claro que lo

que manifestaron primero eran fachadas, máscaras... Lentamente se genera un sentido de auténtica comunicación, y la persona que se ha ocultado con cuidado de las demás muestra, en alguna medida, parte de sus sentimientos genuinos. Por lo general, hasta entonces albergaba la creencia de que estos sería inaceptables para los otros miembros del grupo; ante su gran sorpresa, comprueba que se le acepta más cuanto más real se vuelve (...). Así, pues, es muy común que comience a surgir, poco a poco, una sensación de confianza, y también de cordialidad y simpatía, hacia los demás integrantes (...). Por lo tanto, en un grupo como este, el individuo llega a obtener un conocimiento de sí mismo y de cada uno de los demás más completo que el que logra en sus relaciones sociales o de trabajo habituales. Puede conocer de manera profunda a los otros miembros y su propio ser interior, el ser que, de otro modo, tiende a ocultarse detrás de su fachada. De ahí que en el grupo se relacione mejor con los demás y, más tarde, también en la vida diaria⁴³.

LA DINÁMICA DE GRUPOS EN UN CONTEXTO HISTÓRICOECLESIAL

La descripción anterior sobre los grupos de encuentro seculares, ofrece una explicación coherente con relación al planteamiento de la teoría de dinámica de grupos y a la necesidad que se tiene, en una sociedad masificada, de consolidar ambientes apropiados en los que los individuos puedan reencontrar un sentido de autenticidad personal y de intimidad con los demás. Estos antecedentes seculares, sin embargo, no bastan para explicar el surgimiento y el desarrollo, ocurrido durante el siglo veinte, de las agrupaciones laicales dentro de un contexto eclesial. Aunque los grupos eclesiales sin duda se han beneficiado con los aportes psicossociológicos de las ciencias humanas, su existencia no se deriva exclusi-

vamente de tales aportes. Su verdadera fundamentación se encuentra, más bien, en el llamado milenario de Dios a edificar un pueblo que comparta una experiencia auténticamente comunitaria, basada en principios bíblicos y eclesiales, que en cada época se van expresando de formas diferentes, según el contexto en que este pueblo de Dios deba manifestarse. Debido a esto, por lo tanto, es importante analizar a continuación la manera en que surgen y evolucionan las agrupaciones laicales y eventualmente las de tipo clerical o religioso, como un eslabón más en el proceso de maduración eclesial que Dios va conduciendo a lo largo de la historia.

En el ámbito religioso, y específicamente dentro de la Iglesia Católica, la dinámica seguida por todas aquellas personas que han optado por agruparse con fines apostólicos y de crecimiento personal o comunitario ha evolucionado grandemente a lo largo del siglo veinte. Esto lo atestigua enfáticamente el Padre Francisco Jálcs en un libro publicado en los años ochenta, cuando afirma que “en los últimos cincuenta años los movimientos católicos pasaron por una evolución notable respecto a su dinámica para asumir su propia conducta”⁴⁴. Sin embargo, tal y como lo señalara Carl Rogers refiriéndose a los distintos tipos de ‘grupos de encuentro’ en los Estados Unidos y a nivel mundial, esta evolución no ha correspondido tampoco a ningún plan previamente trazado por las jerarquías institucionales en este caso, la jerarquía eclesiástica, aunque la jerarquía católica siempre haya participado de maneras más o menos indirectas.

Aún así, y conforme al criterio del Padre Leonidas Ortiz Lozada, se ha usado popularmente el concepto de “dinámica de grupos” para designar este fenómeno de evolución de las agrupaciones laicales, aplicándose el término, en un sentido

⁴³ Ibid., pp. 15-16.

⁴⁴ F. JÁLCS, *Aprendiendo a compartir la fe*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1984, p. 171.

más estricto, a todo lo referente al “conjunto de conocimientos, leyes y teorías sobre la naturaleza y desenvolvimiento de los grupos”, lo que debe distinguirse de las ‘técnicas de grupo’, que son las “maneras, procedimientos o medios sistematizados de organizar y desarrollar las actividades de grupo, sobre la base de conocimientos suministrados por la teoría de la Dinámica de Grupo”⁴⁵.

A pesar de que mi experiencia personal en contextos eclesiales corresponde en su mayor parte al período postconciliar, mi temprana inserción en agrupaciones laicales desde principios de los años sesenta me ha dado la oportunidad de conocer vivencialmente las distintas etapas evolutivas de tales grupos en la Iglesia Católica, lo que, unido a testimonios anteriores de otros autores como los ya citados, me permite esbozar una posible periodización del desarrollo evolutivo de esta experiencia.

1. Período clerical de las agrupaciones laicales (a partir de los años treinta)

Este primer período, que se remonta en sus orígenes a los comienzos del siglo veinte, tiene su auge a partir de los años treinta, pudiendo identificársele con la creación de la Acción Católica, que se convierte en el primer movimiento de gran participación y fuerza laical dentro de la Iglesia Católica a nivel mundial. El Padre Francisco Jálícs se refiere a esto cuando afirma que

antes de los años treinta, prácticamente todas las organizaciones habían sido dirigidas por el clero y las autoridades eclesiásticas. Asimismo, sus objetivos apostólicos eran fijados por los mismos. En la década de los treinta apareció la Acción Católica. Con sus cuatro ramas, representaba la prolongación

*del apostolado de la jerarquía, pero ya con una conciencia mayor de los laicos. Tenían participación en la conducción y eran nombrados por la jerarquía para puestos directivos importantes*⁴⁶.

2. Período de mayor autonomía en las agrupaciones laicales (a partir de los años cincuenta)

Este segundo período histórico en la evolución de las agrupaciones laicales se remonta a un par de décadas antes de los cincuenta, con la fundación en Europa de la Juventud Obrera Católica (JOC), y sus movimientos afines, a saber, la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC). Sin embargo, no es sino hasta los años cincuenta que en estos movimientos se propone un cambio operativo importante que define a este nuevo período. Según palabras del Padre Jálícs, “cuando estuve en Bélgica y tomé contacto con el movimiento de la Juventud Obrera Católica (JOC), se insistía mucho en la diferencia entre el director y el asesor. Eran los años cincuenta, cuando los movimientos católicos se esforzaban por liberarse de un excesivo predominio clerical”⁴⁷.

Ahora bien, la JOC, la JEC y la JUC sobrevivieron activamente por mucho más tiempo gracias a este cambio hacia una mayor autonomía en su conducción, lo que no ocurrió con la Acción Católica, la cual declinó más rápidamente a pesar de los intentos internos de renovación. Como señala el Padre Jálícs a este respecto, en la década de los cincuenta

hubo una gran controversia en la Acción Católica francesa. Un sector de ella pretendió dar al movimiento otro objetivo. Decían que no querían ser la prolongación del apostolado clerical, sino que proponían que el objetivo de la organización

⁴⁵ L. ORTIZ LOZADA, en CELAM, 1993, p. 147.

⁴⁶ F. JÁLÍCS, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁷ *Ibid*, p. 170.

fuera la formación de sus miembros para que cada uno, en su familia, en el ámbito de trabajo cotidiano, bajo su propia responsabilidad, irradiara la fe (...). Este grupo que proponía el cambio se apartó de la Acción Católica y formó su propio movimiento. En la misma época nació el Movimiento Familiar Cristiano, que tenía el mismo espíritu. Se proponían formarse y tomar conciencia para actuar como cristianos donde la vida los ponía. La jerarquía lo aceptó y nombró sus directores laicos y sus asesores sacerdotes⁴⁸.

3. Período de diversificación de las agrupaciones laicales (a partir de los años sesenta)

En este tercer período que corresponde a la época del Concilio Vaticano II, así como a la etapa inmediata post-conciliar, y participando a su vez del despertar de la juventud mundial de los años sesenta, la dinámica de las agrupaciones laicales adopta signos de mayor diversidad en lo que se refiere a los tipos de espiritualidad, métodos y objetivos de acción. Esto, a su vez, desemboca en el nacimiento y desarrollo de nuevas agrupaciones y movimientos. Algunos concentran su atención en experiencias intensas de conversión mediante retiros espirituales, cursillos, jornadas o encuentros, en las que surge o renace una relación más vivencial con Jesucristo, así como un mayor compromiso laical por trabajar conjuntamente por la renovación de la Iglesia y del mundo. Otras agrupaciones adoptan una dinámica más estable de interrelación en pequeños grupos y una línea de apostolado en común a lo largo del tiempo, floreciendo particularmente en los años setenta los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Carismático, el Camino Neocatecumenal, el Movimiento de los Focolares, etc.

El Padre Jálícs también confirma la dinámica particular de este período cuando dice que no cree equivocarse al afirmar

que en la década de los sesenta se pudo observar otro cambio. Después de sus respectivos apogeos, muy interesantes, los movimientos mencionados pasaron por cierto período de menos expansión y hasta de estancamiento (...). Hasta tenía la impresión de que existía cierta desorientación y cierto vacío. Viajando por aquí y por allá, empezaba a darme cuenta de que el vacío era más aparente que real. Como hongos, habían surgido grupos juveniles, grupos de matrimonios, grupos que no tenían ni nombres ni pertenecían a ningún movimiento. Prolaban por dondequiera que uno miraba. Nacían de improviso, no querían encuadrarse en ninguna organización, luchaban buscando sus objetivos, se nucleaban en torno a una o dos personas (líderes), casi siempre los unía un lazo de amistad, daban buenos momentos de convivencia y trataban de esclarecer su fe... En la década de los setenta es sintomático que los movimientos que más prosperan, como los Cursillos de Cristiandad, ostentan las características comunes de que reposan sobre los hombros de los laicos y que poseen estructuras muy sueltas⁴⁹.

4. Período de formación de estructuras comunitarias (a partir de los años setenta)

El cuarto período, que corresponde a la época actual, surge a partir de los años setenta debido a la experiencia de numerosos laicos, provenientes en su mayoría de agrupaciones fundadas cinco, diez o quince años atrás, que procuran pasar de un énfasis prioritario en la empresa apostólica común, a una dinámica de mayor compromiso comunitario entre sí, caracterizada por relaciones interpersonales mucho más estrechas y por una permanencia en el tiempo que excede a la que ostenta comúnmente la membresía de los movimientos apostólicos.

⁴⁸ Ibid., pp. 171-172.

⁴⁹ F. JÁLÍCS, *Aprendiendo a compartir la fe*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1984, pp. 172-173.

Refiriéndose hace ya más de una década a este fenómeno eclesial contemporáneo, el Padre Francisco Jálícs manifiesta que "hoy estos movimientos y comunidades cristianas no son todavía ese frondoso árbol en el que anidan las aves del cielo, pero su sombra comienza a destacarse con gran fuerza e identidad propia en la vida de la Iglesia. La existencia de pequeñas comunidades cristianas, como las Comunidades Populares, de Base, Neocatecumenales, etc., son hoy en la Iglesia una realidad esperanzadora y llena de promesas, marcadas por un fuerte sentido eclesial, comunitario y ecuménico, con una importante prevalencia de los laicos⁵⁰.

PUNTOS DE CONVERGENCIA EN LA DINÁMICA DE LOS GRUPOS A NIVEL ECLESIAL

Finalmente, para cerrar este recuento del proceso evolutivo de las agrupaciones laicales en el siglo veinte, se hace necesario destacar un elemento innovador que surge a partir de los años noventa, por lo menos en la experiencia de un país Latinoamericano como Costa Rica, y que constituye quizás el inicio de un nuevo período en la dinámica de participación eclesial.

A raíz de la realización de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), se escuchó en todos los países de Latinoamérica el llamado de sus obispos a "multiplicar las pequeñas comunidades, los grupos y movimientos eclesiales y las comunidades eclesiales de base"⁵¹. Esta aceptación explícita del papel primordial que desempeñan los pequeños grupos de corte comunitario en el proyecto de 'Nueva Evangelización' representa una aprobación oficial del Episcopado Latinoamericano a la dinámica de

grupos que vienen experimentando una gran cantidad de laicos, tal y como se expuso anteriormente, desde hace ya varias décadas en la historia reciente de la Iglesia. Más aún, la promoción de grupos de vida fraterna en los seminarios y noviciados, así como entre sacerdotes, religiosos y religiosas, constituye también, en consecuencia, un desafío impostergable para responder, de manera concreta y eficaz, a este llamado episcopal.

Sin embargo, este reconocimiento de la necesidad de promover estructuras grupales comunitarias en la Iglesia contemporánea trae consigo nuevas exigencias. Entre las más importantes, a mi juicio, se encuentran las siguientes:

1. La consolidación de elementos comunes de dinámica grupal, que brinden un común denominador de unidad, en medio de la diversidad, entre las agrupaciones laicales, sean estas de índole parroquial o supraparroquial.
2. El establecimiento de lazos de unión y colaboración efectiva entre las distintas agrupaciones laicales, así como entre estas y las parroquias, bajo un verdadero programa de 'pastoral de conjunto'.
3. La capacitación, no solamente teórica o programática sino vivencial, del clero y de los religiosos o religiosas, así como de los seminaristas y novicios en formación, sobre las formas más sanas y eficaces de establecer estructuras grupales de apoyo fraterno, como un elemento esencial para la consolidación de un auténtico sentido de identidad, comunión y misión de todos los cristianos, tanto a nivel humano como eclesial.

Tras la búsqueda de estos propósitos, y a instancias de la Comisión Nacional de Laicos de Costa Rica, un grupo de representantes de distintas agrupaciones mayoritarias a nivel nacional, tales como las comunidades de alianza, carismáticas y neocatecumenales, y de movimientos tales como Cursillos,

⁵⁰ Ibid., p. 173.

⁵¹ SD, 259.

Movimiento Familiar Cristiano, Focolares, Encuentros de Promoción Juvenil, Jornadas de Vida Cristiana, etc., empiezan a reunirse en 1993 para compartir elementos comunes de su vivencia comunitaria en la Iglesia. En estas reuniones se consolidan los acercamientos previos ya existentes entre líderes de los diversos grupos, y se redacta un documento titulado *Agrupaciones laicales y nueva evangelización*⁵², suscrito finalmente por los dirigentes de una veintena de las distintas agrupaciones allí representadas, en el que se destacan los 'puntos de convergencia' que pueden ser la base para una dinámica grupal común en la formación de pequeñas comunidades. Esos puntos los presenta dicho documento de la siguiente manera:

A pesar de que nuestros movimientos, comunidades y agrupaciones tienen cada uno su propia identidad, espiritualidad, misión y metodología pastoral y evangelizadora, hemos encontrado entre todos ellos diez importantes puntos de convergencia, y nos gozamos al constatar que se trata precisamente de los aspectos esenciales de toda espiritualidad cristiana. Vemos que no todos ellos están presentes en algunos sectores de la Iglesia y de su acción pastoral, por lo que sería muy lamentable que cualquiera de estos puntos se pasara por alto a la hora de emprender la nueva evangelización. Por eso los planteamos como criterios homogéneos que, a nuestro juicio y según nuestra experiencia, serían esenciales para el buen fruto de la nueva evangelización y la formación de pequeñas comunidades. Consideramos, en efecto, que estos puntos de convergencia no son sólo el común denominador entre nosotros, sino que deberían tomarse como criterios indispensables para calificar a tal o cual experiencia como expresión válida de nueva evangelización.

⁵² G. DE MEZERVILLE, C. A. VARGAS, ET AL., "Agrupaciones laicales y Nueva Evangelización", en *Revista Vida de Iglesia* 86, (1993) Imprenta y Litografía García Hnos. S.A., San José.

1. Respuesta al amor del Padre y aceptación de nuestro pecado
Por la iniciativa gratuita del amor del Padre, la acción salvadora de Cristo y la obra del Espíritu Santo, somos invitados a entrar en la libertad de los hijos de Dios, mediante una aceptación franca de nuestra experiencia común de pecado en su dimensión tanto personal como social, del cual necesitamos ser liberados constantemente.

2. La conversión a Jesucristo

*La proclamación sencilla, explícita y gozosa del kerygma: el encuentro personal con Jesucristo crucificado, resucitado y vivo, quien mediante la conversión nos libera radicalmente de nuestra condición de pecado para pasar a la entrega total a él, como dueño y Señor de nuestras vidas, y vivir así conforme a su voluntad*⁵³.

3. El poder de la Palabra

La transformación por medio de la apertura al poder de la Palabra revelada por Dios, lo que nos lleva a una auténtica vivencia de ésta como resultado de la lectura, meditación y proclamación de la Palabra, así como de la realización de estudios bíblicos personales o grupales.

4. La vida de la gracia

*La experiencia de la vida de gracia, mediante la apertura a la presencia santificante del Espíritu de Dios, vivida de una manera renovada y más participativa en la oración, la Palabra, los sacramentos, la liturgia y el culto comunitario. Todo ello encuentra su máxima expresión en la celebración de la Eucaristía, que es vínculo eficaz de unión entre los cristianos, fuente y cumbre de la vida de la Iglesia, y meta de las labores apostólicas*⁵⁴. Esta experiencia de la vida de gracia debe darse tanto mediante una introducción paulatina a dicha vivencia

⁵³ Cf. EN 22, 27.

⁵⁴ Cf. SC 10.

en el contexto de pequeña comunidad, como en la dimensión de asambleas mayores en parroquias, movimientos y comunidades numerosas⁵⁵.

5. El amor a la Iglesia

El amor a la Iglesia y la inserción en ella, que se manifiesta en una adecuada sujeción al gobierno de sus legítimos pastores⁵⁶; en la fidelidad a la doctrina de la Escritura, la Tradición y el Magisterio; en la participación asidua en los sacramentos y la vida litúrgica; en el amor filial a María, Madre de la Iglesia y modelo insigne de fe y vida cristiana; y, unidos a ella y a todos los santos, en la intercesión constante por el pueblo de Dios que peregrina en la historia.

6. La vivencia comunitaria

La vivencia comunitaria del amor fraterno en pequeños grupos en los que se comparte vida de fe, de apoyo mutuo en las relaciones personales, de trabajo o estudio, y de apostolado en común. Esta vivencia no es de carácter casual o transitorio, sino que conduce a la educación en la fe de sus miembros, de forma gradual, sistemática y permanente (...).

7. El liderazgo cristiano

La formación y el trabajo de los líderes conforme a criterios comunes de madurez cristiana, normas apropiadas de ejercer el liderazgo, y necesidades pastorales de todos los participantes.

8. La vocación al servicio

La vocación al servicio cristiano en el amor del Señor, mediante la enseñanza y la práctica de servicios de tipo formal e informal en las familias, grupos y parroquias, procurando una opción preferencial por los más necesitados.

9. El llamado a la evangelización

El llamado a la evangelización a nivel personal, familiar, parroquial y comunitario, y la definición de pautas comunes para la acción evangelizadora.

10. El crecimiento hacia la madurez

El proceso de crecimiento hacia la madurez cristiana de todos los inicialmente convertidos y miembros de nuestros movimientos, comunidades y agrupaciones, tanto parroquiales como supraparroquiales, mediante una efectiva catequesis y formación a nivel de jóvenes, familias y grupos comunitarios⁵⁷.

La constatación realizada por los representantes de todas estas agrupaciones laicales costarricenses en relación con sus puntos de convergencia, ya había sido sugerida de una manera mucho más amplia por el Papa Juan Pablo II al afirmar en su exhortación apostólica *Christifideles laici* que:

Estas asociaciones de laicos se presentan a menudo muy diferenciadas unas de otras en diversos aspectos, como en su configuración externa, en los caminos y métodos educativos y en los campos operativos. Sin embargo, se puede encontrar una amplia y profunda convergencia en la finalidad que las anima: la de participar responsablemente en la misión que tiene la Iglesia de llevar a todos el Evangelio de Cristo como manantial de esperanza para el hombre y de renovación para la sociedad⁵⁸.

En conclusión, y después de haber realizado este extenso recorrido para describir la evolución histórica de los 'grupos de encuentro' seculares, así como de las agrupaciones laicales a nivel eclesial, hasta señalar los principales puntos de con-

⁵⁵ Cf. Ch 2, 42.46.

⁵⁶ Cf. CL 30.

⁵⁷ G. DE MEZERVILLE, VARGAS, et al., *op. cit.*, pp. 37-38.

⁵⁸ C.L., 29.

vergencia que definen a estas últimas, es posible y altamente beneficioso nutrirse de toda esta riqueza para el planteamiento de los 'Grupos de Vida' que se presentan en este capítulo. Porque es de la experiencia milenaria de la Iglesia a nivel comunitario, así como de la experiencia grupal reciente de muchas décadas, vivida aún más a nivel laical y quizás incluso secular que a nivel clerical, de la que surge la inspiración y la dinámica aquí propuesta para el establecimiento de grupos de vida en los seminarios y noviciados, que eventualmente puedan llegar a convertirse en auténticos grupos fraternos de vida sacerdotal o de vida consagrada.

FUNDAMENTACIÓN PARA EL ESTABLECIMIENTO DE LOS GRUPOS DE VIDA

En las *Normas Básicas para la Formación Sacerdotal en Costa Rica* (1989), la Conferencia Episcopal de Costa Rica establece claramente que

*la atmósfera de la vida seminarística debe estar permeada por verdaderas relaciones humanas, capaces de estimular iniciativas y relaciones interpersonales. La formación para las relaciones humanas que permita a los alumnos el pleno desarrollo de su personalidad, ocupa un lugar especial en el proceso formativo del Seminario*⁵⁹.

De esta manera se pretende fomentar, en el Seminario Central de San José, Costa Rica, lo que enseña el Concilio Vaticano II en su Decreto *Sobre la Formación Sacerdotal* (1965):

En general, cultívense en los alumnos las cualidades convenientes, sobre todo las que se refieren al trato con los hombres, como son la capacidad de escuchar a otros y de abrir

*el alma con espíritu de caridad ante las variadas circunstancias de las relaciones humanas*⁶⁰.

También el Decreto conciliar *Sobre el Ministerio y Vida de los Presbíteros* (1965) señala esta necesidad al establecer que "para que los presbíteros encuentren mutua ayuda en el cultivo de su vida espiritual e intelectual, para que puedan cooperar mejor en el ministerio y se libren de los peligros que quizás puedan surgir de la soledad, foméntese alguna especie de vida común entre ellos o algún modo de asociación que puede tomar formas variadas"⁶¹. A este respecto, el mismo Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* insiste en que "incluso desde un punto de vista humano, el Seminario Mayor debe tratar de ser una comunidad estructurada por una profunda amistad y caridad, de modo que pueda ser considerada una verdadera familia que vive en la alegría"⁶².

Aún más, en el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros (1994), la Congregación para el Clero reafirma el papel fundamental que desempeña la amistad sacerdotal en la vida de los presbíteros, al señalar que

*...la capacidad de cultivar y vivir maduras y profundas amistades sacerdotales se revela fuente de serenidad y de alegría en el ejercicio del ministerio; las amistades verdaderas son ayuda decisiva en las dificultades y, a la vez, ayuda preciosa para incrementar la caridad pastoral, que el presbítero debe ejercitar de modo particular con aquellos hermanos en el sacerdocio, que se encuentren necesitados de comprensión, ayuda y apoyo*⁶³.

⁵⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COSTA RICA, *Normas Básicas para la formación sacerdotal en Costa Rica*, 50.

⁶⁰ *Optatam totius*, 43.

⁶¹ *Presbyterorum ordinis*, 8.

⁶² *Pastores dabo vobis*, 60.

⁶³ *Directorio*, 28.

Por lo tanto, es claro que todos los elementos que contribuyen a la formación integral del seminarista deben orientarse al fin pastoral y concebirse en función de la futura vida sacerdotal. Como afirma la Sagrada Congregación para la Educación Católica en las *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (1974), “la vida comunitaria del seminario, animada por una sincera caridad cristiana e irradiando una gran virtud apostólica, debe ser como una preparación, un preludio para esta comunión fraterna del trabajo apostólico”⁶⁴. Esta orientación la reafirma también el Santo Padre en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, citando a los Padres sinodales cuando dicen que

*como comunidad eclesial, sea diocesana o interdiocesana, o también religiosa, el Seminario debe alimentar el sentido de comunión de los candidatos con su Obispo y con su Presbiterio, de modo que participen en su esperanza y en sus angustias, y sepan extender esta apertura a las necesidades de la Iglesia universal*⁶⁵.

En el mismo documento de *Orientaciones* antes citado se presentan a este respecto

*algunas sugerencias que puedan ayudar a crear en el seminario una atmósfera altamente educativa, como efecto de un sabio establecimiento de relaciones interpersonales, de una vida espiritual intensa y de una ardiente caridad eclesial, así como también de un conveniente contacto con el mundo exterior y de un adecuado uso de los medios de comunicación social*⁶⁶.

Esta integralidad de aspectos que contribuyen a un proceso equilibrado de formación del seminarista ha sido

⁶⁴ *Orientaciones*, 628.

⁶⁵ PDV, 60.

⁶⁶ *Orientaciones*, 595.

reformulada por el Padre John Carroll Futrell, s.j., en términos de seis elementos complementarios e indispensables, a los que denomina el “Modelo del PSAAAC”, a saber: Físico (Physical), Espiritual (Spiritual), Apostólico, Académico, Afectivo y Comunitario. Este último elemento lo define como “el aprendizaje para vivir juntos en comprensión, apoyo y amor mutuo, constituyendo el contexto de toda la formación y de todos los otros elementos involucrados en este proceso formativo”⁶⁷.

A este mismo respecto, al considerar el Papa Juan Pablo II en su exhortación apostólica postsinodal *Vita Consecrata* el proceso formativo para religiosos y religiosas, también afirma que:

*Para que sea total, la formación debe abarcar todos los ámbitos de la vida cristiana y de la vida consagrada. Se ha de prever, por tanto, una preparación humana, cultural, espiritual y pastoral, poniendo sumo cuidado en facilitar la integración armónica de los diferentes aspectos. A la formación inicial, entendida como un proceso evolutivo que pasa por los diversos grados de la maduración personal desde el psicológico y espiritual al teológico y pastoral, se debe reservar un amplio espacio de tiempo. En el caso de las vocaciones al presbiterado, viene a coincidir y a armonizarse con un programa específico de estudios, como parte de un itinerario formativo más extenso*⁶⁸.

Y, refiriéndose específicamente a la formación en el área comunitaria, Juan Pablo II señala que:

...Puesto que la formación debe ser también comunitaria, su lugar privilegiado, para los Institutos de vida religiosa y las Sociedades de vida apostólica, es la comunidad. En ella se rea-

⁶⁷ en *Human Development*, 1981, Vol. II, p. 139.

⁶⁸ VC., 65.

liza la iniciación en la fatiga y en el gozo de la convivencia. En la fraternidad cada uno aprende a vivir con quien Dios ha puesto a su lado, aceptando tanto sus cualidades positivas como sus diversidades y sus límites. Aprende especialmente a compartir los dones recibidos para la edificación de todos, puesto que 'a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común' (1Col 12: 7)⁶⁹.

En las *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* se propone esto mismo con las siguientes palabras:

Otra orientación de la que depende la buena marcha de la comunidad juvenil del seminario la proporcionan las relaciones interpersonales que deben distinguirse por una confianza familiar y una amistad fraterna (...). El seminario debe ser una escuela de amistad; debe fomentar la fraternidad a nivel incluso humano; debe tener confianza en ella, y no perturbarla con insinuaciones injustas y de mal gusto. Una verdadera educación para el celibato debe estar enraizada profundamente en la fraternidad⁷⁰.

Ahora bien, esta meta de convertir a seminarios y noviciados en 'escuelas de amistad' requiere de un ambiente organizado con sabiduría y prudencia, que posibilite la formación de los seminaristas o los novicios para el establecimiento de relaciones interpersonales satisfactorias y maduras. En las Normas Básicas para la Formación Sacerdotal en Costa Rica, así como en el documento de Orientaciones, se prevé que para favorecer este tipo de formación personal "es aconsejable en determinadas situaciones cierta organización en grupos, que respete, sin embargo, la unidad del Seminario. Así se podrán ejercitar más fácilmente las relaciones de solidaridad"⁷¹.

⁶⁹ VC., 67.

⁷⁰ Orientaciones, 598.

⁷¹ Normas Básicas, 51; Orientaciones, 602-603.

Sin embargo, la constitución de tales grupos no puede dejarse exclusivamente al azar o al arbitrio de cada individuo, según sus preferencias personales de participar o no en esta experiencia. Esta labor debe ser guiada por el Consejo de Formadores del seminario y realizarse bajo la supervisión de un asesor general; ellos juntos asumen la responsabilidad por establecer un programa de "Grupos de Vida", siguiendo criterios pastorales, tal y como se afirma en el documento de *Orientaciones* aquí citado: "Los grupos pueden organizarse de acuerdo con las necesidades reales de cada diócesis y, por consiguiente, de los futuros campos del ministerio, adquiriendo así una funcionalidad dinámica y pastoral (...). Todo esto dará riqueza y vitalidad a la formación"⁷².

En conclusión, la preparación del seminarista para entrar en el presbiterio requiere que "el seminario mismo sea una comunidad que prepare para el espíritu y el trabajo común de un cuerpo pastoral único y diverso"⁷³.

NECESIDAD DE LOS GRUPOS DE VIDA EN LOS SEMINARIOS

En el tiempo en que se inició la experiencia de "Grupos de Vida" en el Seminario Central de San José, Costa Rica, podía apreciarse cómo el ambiente comunitario de relaciones formales e informales, tanto entre los padres formadores como entre los mismos seminaristas, y entre estos y los formadores o personas externas, producía un buen fruto en la dirección de búsqueda de la fraternidad antes apuntada. Asimismo, la inclusión desde hacía años en el currículum académico de asignaturas en el área de las Ciencias Humanas, como es el caso de la Psicología, daban al seminarista una concepción teórica

⁷² Orientaciones, 604.

⁷³ Orientaciones, 605.

adecuada sobre el hombre, su conducta y las relaciones sociales en que se ve inmerso. No obstante lo anterior, se hacía necesario que estos conocimientos pudieran aplicarse a situaciones concretas, permitiéndole así al seminarista una experiencia práctica, dirigida por personas idóneas dentro del Seminario, en áreas como las siguientes: la dinámica de grupos, el liderazgo de modelos adecuados, el consejo fraterno en áreas de crecimiento básico, el establecimiento de patrones maduros de compañerismo y amistad, etc.

Si bien es cierto que los formadores en los seminarios y noviciados procuran esforzarse por ofrecer una formación integral a los seminaristas o novicios a su cargo, estos necesitan adoptar una mayor iniciativa en este proceso, aceptando responsabilizarse por su propio crecimiento y el de sus compañeros más cercanos, dentro del contexto de pequeños grupos conformados a nivel diocesano o académico. Es por esto que en un programa de Grupos de Vida se propone que esta responsabilidad personal y este apoyo fraterno deben tener lugar en un nivel básico, al menos en las siguientes cuatro áreas de crecimiento hacia la madurez: vida de oración, de relaciones personales, de estudio y de servicio mnemotécnicamente O.R.E.S. (*ver Cuadro de Áreas de Formación*).

Como afirma el Padre Charles Shelton, s.j., refiriéndose a la formación en la primera de estas áreas, aunque

la dirección espiritual individual es generalmente ofrecida [en los seminarios o noviciados], a menudo no existe un foro más comunitario en el que los novicios o seminaristas puedan compartir sus experiencias de oración con otros y 'edificarse mutuamente'. Los programas de formación necesitan ofrecer a los jóvenes oportunidades de reflexionar juntos sobre su oración, como una dimensión crucial de su vida espiritual. Estos momentos profundos de reflexión grupal, consciente y vocali-

CUADRO: ÁREAS PRIORITARIAS DE FORMACIÓN EN MOVIMIENTOS ECLESIALES Y SEMINARIOS

ÁREAS DEL COMPARTIR EN CONTEXTOS GRUPALES		ÁREAS DEL COMPARTIR EN CONTEXTOS GRUPALES	
MOVIMIENTOS A NIVEL ECLESIAL	GRUPOS DE VIDA Seminario Central San José, Costa Rica	ÁREAS PRIORITARIAS DE FORMACIÓN EN SEMINARIOS DE LATINOAMERICA	FORMACIÓN PARA LA VIDA RELIGIOSA MODELO DEL PSAAC DEL P. FUTRELL, EUA
VIDA DE FE	↔	HUMANA	(P) FÍSICA (A) AFECTIVA
VIDA DE RELACIONES	↔	ESPIRITUAL	(S) ESPIRITUAL
VIDA DE ESTUDIO (TRABAJO)	↔	COMUNITARIA	C COMUNITARIA
VIDA DE APOSTOLADO	↔	ACADÉMICA	(A) ACADÉMICA
		PASTORAL	(A) APOSTÓLICA

*zada, pueden proveer una mayor reflexión interior y la solidificación del sentido individual de identidad religiosa*⁷⁴.

Este compartir a nivel grupal sobre el crecimiento básico en las cuatro áreas antes mencionadas oración, relaciones, estudio y servicio no debe interferir en absoluto con el trabajo de cuidado pastoral más profundo que realiza el formador con los formandos a su cargo, sino que más bien ha de constituir un apoyo y un complemento a su labor. No corresponde a los grupos de vida involucrarse, durante la etapa seminarística aunque quizás podrán hacerlo más adelante como 'grupo de vida sacerdotal' o 'grupo de vida consagrada', con áreas tan íntimas y complejas en sus vidas personales como situaciones de pecado, traumatismos psicológicos, trastornos de personalidad, crisis existenciales severas, decisiones a nivel vocacional, etc.

Sin embargo, el formador hallará a menudo que el ambiente de solidaridad fraterna en el grupo de sus dirigidos apoya y promueve los lineamientos pastorales que se sugieren en la dirección espiritual, consolidándose así una vivencia comunitaria más profunda en la vida del seminario. Es a esto a lo que se refiere Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, cuando señala que:

*Es esencial para la formación de los candidatos al sacerdocio y al ministerio pastoral eclesial por naturaleza que se viva en el Seminario no de un modo extrínseco y superficial, como si fuera un simple lugar de habitación y de estudio, sino de un modo interior y profundo: como una comunidad específicamente eclesial, una comunidad que revive la experiencia del grupo de los Doce unidos a Jesús*⁷⁵.

⁷⁴ en *Human Development*, 1981, vol. II, p. 147.

⁷⁵ PDV, 60.

Finalmente, el documento de *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* insiste en que el sacerdote debe ser "capaz de verdaderas y hondas amistades, singularmente útiles para su expansión afectiva, cuando estas se cultivan en la fraternidad sacerdotal"⁷⁶. Para esto, se necesita ofrecer un ambiente propicio que sea terreno fértil para el surgimiento de tales amistades. El compromiso de solidaridad fraterna, dentro de una dinámica de grupos de vida como los que aquí se proponen, aporta elementos necesarios tales como un diálogo habitual sobre áreas importantes de la vida personal, invitación a la transparencia en el compartir, apoyo oportuno en momentos de dificultad, ejemplos adecuados en las áreas de fortaleza individual de los miembros del grupo, etc., que harán posible el ir estrechando relaciones a lo largo del tiempo, hasta constituirse algunas de ellas en amistades maduras que enriquecerán la vida sacerdotal futura de los actuales seminaristas.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE LOS GRUPOS DE VIDA

El establecimiento de un programa de "Grupos de Vida" puede desglosarse, por tanto, en los siguientes objetivos específicos:

1. Crear una estructura básica organizada y dirigida pastoralmente por el Consejo de Formadores del seminario de apoyo a la labor formativa que realizan los padres formadores en la vida personal de cada seminarista.
2. Promover la responsabilidad personal por el propio crecimiento hacia la plena madurez humana, cristiana y sacerdotal de cada seminarista.
3. Proporcionar un ambiente de solidaridad fraterna que posibilite de maneras concretas el crecimiento armónico de

⁷⁶ *Orientaciones*, 462.

los miembros del grupo de vida en cuatro áreas básicas: oración, relaciones personales, estudio y servicio.

4. Aportar a los seminaristas una experiencia de aprendizaje sobre los beneficios que reporta el diálogo habitual, la transparencia en el compartir, el apoyo oportuno en áreas básicas, y el ejemplo de otros como estímulo para el crecimiento personal.
5. Promover relaciones sanas y maduras de compañerismo y amistad en el seminario, que hagan innecesarias las amistades particulares exclusivistas.
6. Habituar al seminarista en el ejercicio del liderazgo y la subordinación adecuadas en un contexto grupal, así como de una experiencia práctica sobre la dinámica de las relaciones de grupo, complementando de esta manera los conceptos teóricos aprendidos en los cursos de Psicología que se imparten en el seminario.
7. Enseñar al seminarista un modelo concreto de apoyo pastoral, aplicable, con las variantes del caso, a la vida de los seglares en la Iglesia; preparándolo así para su futura labor sacerdotal en la promoción del liderazgo y el funcionamiento apropiado de grupos de vida laical, que hagan más efectivo el cuidado pastoral del pueblo de Dios a su cargo.
8. Fomentar el establecimiento de relaciones de amistad a nivel diocesano, que puedan perdurar en el tiempo y que constituyan un apoyo eficaz durante la vida sacerdotal futura de los actuales seminaristas.

CONCLUSIÓN

De todo lo anterior se desprende que el fin primordial de un programa de "Grupos de Vida", como experiencia promotora de fraternidad, corresponsabilidad y autenticidad en los seminarios o noviciados, consiste en ofrecer un complemento a la labor formativa más profunda que realizan los

formadores en los centros de formación sacerdotal o religiosa, mediante la organización de grupos de vida, bajo la supervisión pastoral del mismo Consejo de Formadores, donde los seminaristas o novicios asuman una mayor responsabilidad por su propio crecimiento y el de sus compañeros de grupo en las áreas básicas de vida de oración, de relaciones, de estudio y de servicio. De esta manera, y según se afirma en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, "los diversos miembros de la comunidad del seminario, reunidos por el Espíritu en una sola fraternidad, colaboran, cada uno según su propio don, al crecimiento de todos en la fe y en la caridad, para que se preparen adecuadamente al sacerdocio"⁷⁷.

AUTORREFLEXIÓN

Dentro del contexto del compromiso de vida propio, como laico, seminarista o novicio, sacerdote, religioso o religiosa, y partiendo de la experiencia vivida hasta el presente de participación en dinámicas grupales para el crecimiento personal y las relaciones fraternas.

1. ¿En qué tipos de experiencias grupales he participado? ¿Han sido estas satisfactorias, regulares o insatisfactorias? ¿En qué criterios me baso para juzgarlas de esa manera?
2. ¿Creo que la vivencia de pequeños grupos de vida fraterna es necesaria para una experiencia más plena de vida cristiana y un mejor cuidado pastoral de las personas, en cualquier contexto eclesial a que pertenezcan?
3. ¿Qué diferencias deberían existir en la dinámica grupal que reúna a grupos de laicos, a grupos de seminaristas o novicios, y a grupos de sacerdotes, religiosos o religiosas? ¿Qué elementos deberían constituir un denominador común para este tipo de experiencia de dinámica de grupos, sin importar el estado de vida eclesial que caracterice a sus miembros?

⁷⁷ PDV, 60.

4. ¿Cuáles de los siguientes criterios, definidos anteriormente como "puntos de convergencia" entre las distintas agrupaciones laicales, han sido parte de mi experiencia grupal en contextos eclesiales? ¿Existía en el grupo una auténtica apertura al amor de Dios y un sincero reconocimiento del pecado? ¿Se vivía una experiencia de conversión personal a Cristo como fruto de la proclamación directa del *kerygma*? ¿Se enfatizaba la necesidad de transformación personal mediante la apertura al poder de la Palabra revelada por Dios? ¿Se cultivaban en el grupo las diversas expresiones de la vida de la gracia y su celebración sacramental? ¿Reflejaban los miembros del grupo un sincero amor a la Iglesia y una plena inserción en ella? ¿Se compartía entre todos una vivencia genuinamente comunitaria de amor y compartir fraterno en el contexto de los pequeños grupos? ¿Se le daba énfasis a la formación de líderes maduros que guiaran este tipo de dinámica grupal? ¿Se ofrecía enseñanza práctica sobre la vocación al servicio cristiano? ¿Se predicaba con entusiasmo el llamado a la evangelización? ¿Se apreciaban signos concretos de crecimiento en la mayoría de los miembros del grupo hacia la plena madurez en Cristo?
5. En caso contrario, ¿cuáles eran los principales vacíos experimentados en mi grupo? ¿Qué podría hacerse para solventarlos en futuras experiencias grupales?

CAPÍTULO 5

PROPUESTA DE FORMACIÓN PARA LA MADUREZ EN LOS SEMINARIOS

En la edición especial número 28 del Boletín que publica la Organización de Seminarios Latinoamericanos (OSLAM), titulada "Causas de la deserción del ministerio sacerdotal en América Latina" (1995), se analizan los resultados de una encuesta realizada entre julio y octubre de 1994 por el Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM (DEVYM). El Padre Anuar Battisti, entonces Secretario Ejecutivo del DEVYM-OSLAM, señala que este estudio se realizó a nivel de todos los Obispos de América Latina, solicitándoseles consignar "el número de deserciones, en estos últimos cinco años, de sacerdotes jóvenes, como también las causas que se han dado en el período de la formación y las causas pos-ordenación sacerdotal"⁷⁸.

La encuesta fue respondida por un 25% de los obispos consultados, los cuales representaban a 19 países y a un 26,37%

⁷⁸ A. BATTISTI, "Causas de la deserción del Ministerio Sacerdotal en América Latina", en *Boletín OSLAM*, 28, CELAM, Santa Fe de Bogotá 1995.

del total de 747 diócesis latinoamericanas. Todos ellos opinaron sobre el abandono del ministerio sacerdotal durante el quinquenio de 1990 a 1994, por parte de sacerdotes jóvenes con uno a diez años de ordenados. En este sentido, de las 197 diócesis en que se recogió información mediante el formulario de la encuesta, sus obispos expresaron que en 104 de ellas sí hubo abandonos, para un total de 176 deserciones, en contra-posición a 93 diócesis en las que no se dieron.

Con respecto a esta misma situación, el DEVYM cuenta también en su poder con otros datos comparativos en los que se aprecia, por ejemplo, un número de 1289 ordenaciones sacerdotales diocesanas, a nivel latinoamericano, en el año 1992; a esto se contraponen un promedio anual de 253 deserciones, correspondientes a la primera mitad de la década de los noventa. Aunque estos datos no son absolutos, sí ofrecen un panorama general en el que se presenta un índice aproximado del 20% de sacerdotes que abandonan el ministerio cada año, con respecto al total de sacerdotes que se ordenan anualmente en Latinoamérica. En otras palabras, por cada cinco sacerdotes ordenados se da una deserción anual. Desde esta perspectiva, la situación no solo resulta preocupante, sino que llama a una honda reflexión.

Monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de Tapachula, México, al analizar también la encuesta arriba citada, afirma que “hemos escuchado muchas opiniones sobre las causas que pueden explicar el abandono del ministerio presbiteral. Si atendemos sólo la enumeración de tantas deficiencias en los Seminarios, nos podemos quedar con una impresión injustamente negativa. Es verdad que, si los Seminarios no logran su identidad, habría que cerrarlos, o transformarlos por completo. Sin embargo, a juzgar por los frutos, que son tantos buenos sacerdotes formados en nuestros Seminarios en América Latina, considero que sí cumplen su cometido. Las afirmaciones que se han escuchado, se basan en los casos de sacerdotes que

han abandonado el ministerio; pero éstos no son la mayoría. Con todo, significan un llamado de atención a los formadores y a los mismos alumnos, para hacer una revisión seria del estilo formativo que cada Seminario lleva a cabo, y sacar luz de los errores cometidos. La Iglesia cree en los Seminarios. Reconoce la validez de las formas clásicas del Seminario, aunque también exige una constante renovación”⁷⁹ “⁸⁰ .

De acuerdo con la interpretación que el mismo Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM hace de su “Encuesta sobre el abandono del ministerio sacerdotal por parte de los sacerdotes jóvenes”, se llega a la conclusión de que en “el 95% de las respuestas aparece como causa predominante de las deserciones las deficiencias en lo humano-afectivo, con todas sus consecuencias, tanto para la persona como para el ministerio mismo... [Más aún], mirando la globalidad de las respuestas se puede concluir que lo ‘espiritual’ debe caminar junto con lo ‘humano’, y que las causas determinantes nacen de lo humano debilitado y no encuentran en lo espiritual un soporte suficientemente bien formado”⁸¹ . A este respecto, los mismos obispos encuestados, al enviar sugerencias como posibles soluciones a las causas del abandono del ministerio sacerdotal, sugieren “que se siga impulsando las cuatro áreas de la formación, insistiendo mucho en lo humano y espiritual. Especialmente, apoyar programas de formación humana y particularmente afectiva, desde el Seminario”⁸² .

Este análisis de los resultados de la encuesta citada hace patente que las distintas causas pueden corresponder a defi-

⁷⁹ PDV, 61.

⁸⁰ A. BATTISTI, *op. cit.*, p. 10.

⁸¹ CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano - DEVYM Departamento de Vocaciones y Ministerios, *Síntesis de las principales causas del abandono del Ministerio Sacerdotal por parte de los sacerdotes jóvenes en el período de formación* (Documento de Trabajo), Santa Fe de Bogotá 1994, pp. 1-2.

⁸² A. BATTISTI, *op. cit.*, p. 32.

ciencias en cada una de las diferentes áreas de la formación humana, espiritual, comunitaria, académica y pastoral, así como a los distintos contextos en que estas se desarrollan. Sin embargo, parece existir una causa primordial del abandono que incide en todas las causas específicas, y que podría conceptualizarse como una inmadurez humano-afectiva-espiritual, que el sistema tradicional de seminarios no logra confrontar en los años formativos. Por lo tanto, se hace necesario reconsiderar el sistema de formación en los seminarios diocesanos, aplicable quizás también a seminarios y noviciados religiosos, con el fin de rescatar todo lo positivo que se está haciendo, y realizar nuevos planteamientos que permitan ofrecer un mejor proceso maduracional a todos los aspirantes al sacerdocio y a la vida consagrada.

Para el logro de este fin, resulta sumamente valioso prestar atención a las respuestas que hacen los obispos a la encuesta sobre los factores causativos de tantas deserciones. De esta manera se pretende visualizar un panorama general (VER), que sirva de base para la definición de desafíos prioritarios (JUZGAR) y de propuestas de acción (ACTUAR), que pudieran contribuir positivamente a la superación de tales deficiencias.

En este capítulo, por lo tanto, parece apropiado utilizar la tradicional y bien conocida metodología del "ver, juzgar y actuar", para la realización de un estudio analítico de la encuesta, sistematizando los resultados mediante el señalamiento de diez propuestas de acción aplicables a la etapa seminarística, y tres adicionales correspondientes a la vida ministerial, que constituyan una propuesta general de formación para la madurez humano-afectivo-espiritual de sacerdotes y religiosos en los seminarios y noviciados latinoamericanos.

PUNTOS PARA UNA PROPUESTA DE FORMACIÓN HUMANA EN LOS SEMINARIOS

Los siguientes diez puntos, que pudieran formar parte de una "Agenda Siglo Veintiuno" para la definición de un proyecto formativo en los seminarios o noviciados latinoamericanos, se desprenden directamente del análisis de la "Encuesta sobre el abandono del ministerio sacerdotal por parte de los sacerdotes jóvenes"⁸³. Asimismo, el desarrollo de este capítulo podría interpretarse como el informe final de una asesoría psicológica sobre la formación seminarística, realizada durante más de doce años, con base en la propia experiencia profesional del autor como psicólogo cristiano, como profesor y terapeuta psicológico de seminario desde 1985, y como participante en por lo menos una docena de cursos internacionales de formadores diocesanos y religiosos, a nivel latinoamericano, desde principios de la década de los años noventa.

1. Cristianos comprometidos

El análisis de la necesidad de un compromiso cristiano, con cierto grado de madurez, en los aspirantes que ingresan a la formación sacerdotal o religiosa, puede fundamentarse de la siguiente forma:

Ver

En relación con el proceso de selección que se utiliza en seminarios o noviciados, algunos de los obispos consultados opinan que "la decisión vocacional está condicionada a lo provisional, faltando compromisos duraderos... Las nuevas generaciones manifiestan una estructura antropológica frágil y vulnerable en este aspecto humano-afectivo... Faltó detectar fallas psicoafectivas traídas del ambiente familiar... Falta de

⁸³ DEVYM, *op. cit.*, 1994.

una selección bien hecha desde la Pastoral Vocacional, antes de ingresar en el seminario..."⁸⁴.

Juzgar

La selección de los candidatos al seminario o noviciado necesita responder al desafío de cómo comprobar elementos de madurez y estabilidad a nivel humano, así como en el compromiso cristiano de los aspirantes, sobre los que se fundamente un posible llamado a la vida sacerdotal o consagrada. Este desafío lo reafirman, desde hace más de una década, un grupo de obispos y presbíteros convocados por el DEVYM en noviembre de 1985, cuando en las "Conclusiones del Encuentro sobre el abandono del Ministerio Presbiteral" señalan la necesidad imperiosa de "descubrir, con técnicas adecuadas, y excluir desde la selección, a candidatos con rasgos y antecedentes negativos o de mal pronóstico para una vida psico-afectiva-sexual adecuada al celibato"⁸⁵.

Actuar

El proceso de admisión al seminario debería constatar que los potenciales seminaristas sean cristianos comprometidos por más de dos años en vida eclesial activa de parroquia o agrupaciones laicales, en los que se haya tenido dirección espiritual o asesoría pastoral laical concreta, que se traduzca en una recomendación escrita y pormenorizada sobre la vida del candidato, su contexto familiar, su acción apostólica, fortalezas y debilidades, así como las razones para aspirar al ministerio sacerdotal. En caso contrario, debería recomendárseles incorporarse en un contexto eclesial en el que puedan vivir tal experiencia de maduración cristiana, previamente a una nueva solicitud de ingreso al seminario o noviciado. Esto hará posible que, como parte del proceso de admisión al seminario, a partir de las convivencias vocacionales, incluyendo entrevis-

tas, tests psicológicos y seguimiento pastoral, todos los datos que habitualmente se recogen sobre la vida de los candidatos puedan ser analizados con base en lo anteriormente expuesto.

En una rigurosa investigación de tipo pastoral-psicológico, realizada por el Padre Juan de Castro con 170 seminaristas del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile, aceptados entre los años 1986 y 1990, se ha podido comprobar que este nivel de experiencia previa en la vida cristiana es uno de los elementos que aportan madurez, estabilidad y permanencia en la etapa seminarística. Tal y como se describe en los resultados más importantes de este estudio, "el promedio de edad al momento de su aceptación (al Seminario) resultó ser de 23 años de edad...; el 78% proviene de los niveles socioeconómicos medio y bajo...; entre aquellos del nivel bajo, un 69% de los casos marchan bien en el Seminario..., y sólo un 31% debió abandonar el Seminario... *La gran mayoría de los jóvenes proviene del medio parroquial y, más en concreto, de algún tipo de comunidad juvenil de ese medio (74%). Un 72% ha asumido allí responsabilidades de tipo pastoral antes de entrar al Seminario... En su inmensa mayoría (más del 80% en su conjunto), los jóvenes vienen bien preparados espiritualmente, con dirección espiritual, participación frecuente en la celebración de los sacramentos, conocimiento de la Sagrada Escritura, y vida de oración personal*"⁸⁶. Por lo tanto, una de las conclusiones que puede extraerse de este estudio es que una mayor madurez en vida cristiana comprometida, con anterioridad a la entrada al seminario, tiende a producir mejores frutos durante todo el proceso formativo.

Esta mayor exigencia en el proceso de selección de candidatos concuerda también con la posición del Padre Álvaro Jiménez Cadena, sacerdote y psicólogo, quien al comentar la "Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal" insiste en que "es

⁸⁴ DEVYM, *op. cit.*, pp. 1, 6.

⁸⁵ A. BATTISTI, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁶ J. DE CASTRO, *Estos jóvenes quieren ser sacerdotes*, Talleres gráficos Pía Sociedad de San Pablo, Santiago, 1991, pp. 14-15.

inútil, más aún contraproducente llenar los Seminarios de candidatos mediocres, desadaptados o francamente ineptos para el sacerdocio"⁸⁷. El Padre Jiménez Cadena reconoce que la excesiva laxitud en los procesos selectivos puede deberse a "cierta 'angustia' ante el escaso número de sacerdotes, agravada no sólo por las deserciones sino por la avanzada edad, las enfermedades y fallecimientos de excelentes sacerdotes y la terrible escasez endémica que azota inmisericordemente a muchos países o diócesis de nuestro Continente". Sin embargo, aunque esta situación puede ser la causa de una actitud excesivamente facilitadora en la recepción y el mantenimiento de candidatos inadecuados para el ministerio sacerdotal, el padre Jiménez Cadena categóricamente propone "la política contraria: ser muy estrictos en el recibir y muy severos en despedir a los ineptos. Se impone una estricta y cuidadosa selección de candidatos, que tenga en cuenta: sus rasgos hereditarios, la personalidad, la madurez humana especialmente en el aspecto afectivo sexual, la inteligencia, la aptitud para unas adecuadas relaciones interpersonales, la capacidad de tomar decisiones y asumir responsabilidades en un compromiso definitivo y en una vida de celibato plena y satisfactoriamente vivido, la aptitud para la convivencia fraterna con los colegas en el sacerdocio y para una obediencia madura y razonable y para un trabajo apostólico fecundo"⁸⁸. La existencia de estas características de madurez, aunque aún en ciernes, puede ser mejor constatada cuando los candidatos han tenido una experiencia previa de vida cristiana comprometida, dentro del contexto de su participación parroquial o en agrupaciones apostólicas.

2. Grupos de vida

Los planteamientos que justifican la adopción de una adecuada dinámica grupal, conducente a la promoción de la fra-

ternidad entre novicios o seminaristas, se presentan a continuación:

Ver

Según el DEVYM, al interpretar los resultados de la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal,

los datos nos muestran que [la dimensión comunitaria] es el aspecto de la vida de formación más contradictorio. [Los seminaristas] siempre viven en comunidad, pero después se aíslan en un individualismo y autosuficiencia insuperables... Existe una aceptación formal de las normas y exigencias, pero no se asume como un compromiso personal y comunitario con miras a una vivencia profunda de los verdaderos valores de la Comunión⁸⁹.

Los obispos consultados también señalan que a los seminaristas

se les forma comunitariamente y no salen con madurez comunitaria... Se habla mucho en el seminario de vida comunitaria, pero no se logra vivirla... La vida comunitaria del seminario tiene mucho de artificial... Por la forma tan reglamentada como se lleva la vida de comunidad en el seminario, el seminarista no llega a tener una genuina experiencia de cómo se vive en comunidad... Existe mucha camaradería, pero falta comunión fraterna... Hay relaciones funcionales... La vida comunitaria está marcada por el compañerismo y el grupismo; poco responde a la realidad afectiva. Hay un individualismo contrarrestado por una hipersensibilidad a los demás... La

⁸⁷ A. JIMÉNEZ, "Las causas del abandono del sacerdocio ministerial: reflexiones sobre la tabulación de los datos de la encuesta enviada a los obispos y superiores mayores de América Latina, en OSLAM 28, p. 16.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ CELAM - DEVYM, Síntesis de las principales causas del abandono del ministerio sacerdotal por parte de los sacerdotes jóvenes en el período de formación, (Documento de Trabajo), Santa Fe de Bogotá, 1994, pp. 3 y 4.

experiencia comunitaria es más soportada que vivida de manera entusiasta y participativa"⁹⁰.

Juzgar

Ante opiniones tan contundentes por parte de los obispos, que permiten apreciar un panorama de falta de formación concreta para la vida comunitaria en los seminarios, se plantea el desafío de cómo crear iniciativas y estructuras promotoras de auténtica fraternidad en el proceso formativo, de manera que en los seminarios y noviciados se le dé una verdadera prioridad al aprendizaje de la amistad y la solidaridad, así como se procura una sólida formación académica a nivel intelectual.

Actuar

Se hace necesaria la incorporación de los seminaristas, desde el inicio mismo de su proceso formativo, en una dinámica de grupos de vida, voluntariamente conformados y bajo la supervisión de los padres formadores. En estos grupos pequeños, de cuatro a ocho miembros, los integrantes aceptan responsabilidad por su propio crecimiento y el de sus compañeros, en las áreas de oración, relaciones, estudio y servicio (O.R.E.S.), asumiendo un compromiso de apertura, confidencialidad y solidaridad entre sí, que les permita crecer en verdadera fraternidad y amistad a lo largo de su vida como seminaristas y, posteriormente, como sacerdotes.

Tal y como ha sido expuesto en los capítulos precedentes, el establecimiento de un programa de Grupos de Vida permite llenar el vacío de esa "asignatura pendiente" en la formación seminarística, sin la cual el seminario de corte tradicional no podrá ser transformado en un centro de formación de tipo auténticamente pastoral, que llene las necesidades formativas de aquellos que habrán de ejercer su ministerio sacerdotal o

religioso en los albores del tercer milenio del cristianismo. En este sentido, y como corolario a la Encuesta aquí citada, en las "Sugerencias enviadas por los Obispos como posibles soluciones a las causas del abandono del Ministerio", ellos mismos plantean "que desde los seminarios, se forme a los seminaristas para trabajar en grupos y vivir en pequeñas comunidades, a fin de oportunizar desde el período formativo una experiencia de fraternidad sacerdotal"⁹¹.

*Para cumplir a cabalidad con este propósito, los programas de Grupos de Vida deberán no solo promover en los seminarios mayores el aprendizaje de la fraternidad a nivel global, sino también ir definiendo apropiadamente los objetivos específicos que puedan ser alcanzados, como parte de esta vivencia, en cada una de las etapas de la formación, a saber: propedéutico, filosofía, teología, diaconado y primeros años de vida sacerdotal*⁹².

3. Orientación psicológica

El rol que la psicología puede desempeñar para el logro de una apropiada orientación humana y afectiva en la etapa seminarística o de noviciado, se basa en los siguientes criterios:

Ver

Después de analizar las respuestas a la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal, el DEVYM afirma que "el problema fundamental que lleva a muchos seminaristas a salir adelante sin una madurez que les permita afrontar las inconsistencias personales y los desafíos de la sociedad moderna es la falta de

⁹¹ OSLAM, *op. cit.*, 1995, p. 32.

⁹² Ver como referencia el proceso pedagógico desarrollado por el Instituto Vocacional Maestro Ávila, citado anteriormente [I.V.M.A., 1989].

⁹⁰ CELAM - DEVYM, *op. cit.*, pp. 3-4; y OSLAM, *op. cit.*, 1995, pp. 5 y 6.

asesoramiento de especialistas en el acompañamiento personal⁹³.

Por su parte, muchos obispos confirman esta apreciación cuando opinan que "no hubo un seguimiento serio del psicólogo... Se requiere de orientación psicológica, y una mejor selección y acompañamiento... Personas inmaduras con experiencias traumáticas que no recibieron el apoyo suficiente para la maduración..."⁹⁴.

Asimismo, al considerar los distintos problemas que presentan los seminaristas, con la consiguiente necesidad de atención especializada para superarlos, algunos obispos señalan situaciones como las siguientes:

Deficiente formación de la personalidad, desequilibrio emocional, rechazo de la autoridad... Llegan personas inmaduras, con experiencias traumáticas, que no recibieron el apoyo suficiente para la maduración... Hay casos de desequilibrio emocional y de incapacidad para vivir la soledad humana; por tanto, les falta salud psíquica... Aunque se ha mejorado mucho en la formación humano-afectiva en estos últimos años, faltan todavía más elementos humanos y psicológicos, pues los peritos afirman que el joven hoy madura más tardíamente⁹⁵.

Juzgar

Esta situación de inmadurez psicológica, agravada por desequilibrios y traumas de tipo emocional, así como por vacíos afectivos y una inadecuada formación del carácter, en muchos de los candidatos al sacerdocio o la vida consagrada,

plantea el desafío ineludible de procurar los recursos idóneos a nivel de especialistas en el campo de la Psicología, que brinden asesoramiento a los seminarios en todo lo relacionado con la orientación general, el psicodiagnóstico y la psicoterapia individual o grupal, como parte integral del proceso formativo. A este respecto, ya desde el año 1985, los obispos y presbíteros latinoamericanos convocados por el DEVYM para tratar este tema, habían señalado la necesidad de "instituir formas de acompañamiento general y de evaluación periódica, con instrumentos idóneos, para la maduración psicoafectiva de los candidatos"⁹⁶.

Actuar

El seminario, por lo tanto, debe buscar el apoyo de profesionales en psicología u orientación que tengan un compromiso de vida cristiana y que, a través de un proceso de acercamiento con los encargados de la formación seminarística o religiosa, gocen de la confianza de los formadores. Estos profesionales pueden ser sacerdotes, religiosos o laicos recomendados mediante una consulta formulada a los obispos, sacerdotes, religiosos y líderes laicales en toda la región que atiende el seminario. Una vez escogidos los profesionales idóneos, brindarán una asesoría general a los formadores y una atención específica a los seminaristas, mediante consultas individuales o dinámicas grupales.

En relación con este servicio de asesoría psicológica, es preciso aclarar que cuando se trata de la aplicación de baterías de tests o de entrevistas clínicas para la realización de labores de psicodiagnóstico, los especialistas deberán entregar un informe psicométrico y recomendaciones para la toma de decisiones en relación con los seminaristas analizados, los cuales serán de indudable valor para el trabajo de discernimiento que realizan los consejos de formadores. En este sentido, sería con-

⁹³ CELAM - DEVYM, *op. cit.*, 1994, p. 1.

⁹⁴ *Op. cit.*, pp. 1-2.

⁹⁵ DEVYM - CELAM, *op. cit.*, 1994, pp. 1-2; y en OSLAM, *op. cit.*, 1995, p. 5.

⁹⁶ OSLAM, *op. cit.*, 1995, p. 40.

veniente que las pruebas psicológicas no se aplicaran exclusivamente como instrumento de selección al inicio de la vida seminarística, sino que también se replicaran a mitad del proceso formativo, como una segunda medición que sirva de punto de comparación y dé seguimiento a la primera.

Por otra parte, cuando los seminaristas presentan necesidades de tipo psicológico, deberían iniciar procesos terapéuticos con los profesionales apropiados, ya sea consultándolos por iniciativa propia, o siendo remitidos por los formadores o por el director espiritual. En estos casos, el especialista deberá mantener una estricta confidencialidad sobre todo lo tratado en consulta, ofreciendo una intervención psicológica que complemente, de forma privada pero eficaz, el proceso de formación humana de los seminaristas.

A este respecto, el Padre Jiménez Cadena es enfático al sugerir que *"cada Seminario debería disponer de uno o dos Formadores preparados en Psicología o al menos en Consejería (Orientación Psicológica), y cada Diócesis -al menos las más grandes-, de algunos Psicólogos, sacerdotes muy cuidadosamente seleccionados que pudieran ilustrar a los formadores y atender los casos frecuentes que requieren ayuda psicológica para sus hermanos en el presbiterio. Esta necesidad es tanto más apremiante, cuanto más difícil es encontrar entre los laicos, profesionales de la Psicología, no sólo competentes científicamente, sino de rectos principios éticos, especialmente en el área de la sexualidad, y con verdadero aprecio del celibato y ministerio sacerdotal. Pero cada Diócesis debería tener al menos un catálogo con unos pocos profesionales de plena confianza a los cuales remitir los casos que se presenten"*⁹⁷.

4. Planes anuales de crecimiento individual (proyecto personal de vida)

La necesidad de sistematizar el proceso formativo, mediante la definición de metas anuales que promuevan el crecimiento individual de novicios y seminaristas, se desglosa de la siguiente manera:

Ver

En la "Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal" los obispos manifiestan criterios, tanto de manera general como específica, referentes a la necesidad de contar con un proyecto formativo que se aplique de forma individualizada y sistemática, durante todo el proceso de vida seminarística. Dicen algunos:

*En general me parece que no hemos logrado todavía un sistema de formación que sea capaz de responder a los seminaristas... Los seminarios, o son muy exigentes en lo exterior y no calan hondo en la vida espiritual, o están sin un proyecto sólido de formación"*⁹⁸.

En este sentido, también se ofrecen opiniones más específicas dirigidas a cada una de las áreas de la formación, tales como las siguientes:

*Con respecto al área humana, se dice que "no se ha dado una formación humano-afectiva sistemática... La carencia de formadores y la sobrecarga de actividades no permite un acompañamiento personal serio desde el inicio"*⁹⁹.

En lo tocante al área espiritual, "se observa la falta de unidad en el proceso formativo entre lo humano y lo espiritual, con objetivos bien claros según las edades y el progresar en las

⁹⁷ A. JIMÉNEZ CADENA, *op. cit.*, en OSLAM, n. 28, pp. 18-19.

⁹⁸ DEVYM - CELAM, *op. cit.*, 1994, p. 6.

⁹⁹ DEVYM - CELAM, *op. cit.*, 1994, p. 2.

etapas de la formación... La formación espiritual puede ser a veces excesivamente ingenua y sentimentalista, mucha apariencia pero poco convencimiento interior"¹⁰⁰.

Con referencia al área comunitaria, se señala que "los seminaristas mayores no son motivados para compartir los bienes... Hay mucha libertad para que cada quien organice su vida, y solamente se reúnen en el comedor y la capilla, sin espíritu de comunidad... Se da mucho aislamiento e incapacidad para trabajar en equipo... La solidaridad y la fraternidad son valores no asimilados en la vida de comunidad..."¹⁰¹.

Al tratar sobre el área académica, y de acuerdo con las conclusiones a que llega el DEVYM en su análisis de la "Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal", se afirma que "la mayoría de los seminaristas provienen de clase pobre y de situaciones familiares muy difíciles, con lo que se torna difícil hacer un acompañamiento efectivo y suplir todas las carencias en lo intelectual e integral de la persona"¹⁰².

En lo relativo al área pastoral, se expresa que "no se forma al estudiante para la vida pastoral, sino para el hacer pastoral... Carencia de una planeación, acompañamiento y revisión de las actividades pastorales"¹⁰³.

Juzgar

Puede concluirse que son muchas las opiniones recabadas por medio de la "Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal", tanto a nivel general como en lo tocante a las áreas específicas de la formación, que reflejan la ausencia de un acompa-

ñamiento individualizado y sistemático, más allá de la dirección espiritual, que permita al formador constatar el avance de los seminaristas o novicios a su cargo, en cuanto a su maduración integral hacia el sacerdocio. Se requiere, por lo tanto, considerar como prioritario el desafío de realizar un seguimiento más personalizado, mediante planes individualizados de crecimiento, que pudieran ser desarrollados y evaluados anualmente a lo largo de todo el proceso formativo.

Actuar

Ante este desafío, y tomando como fundamento las cinco áreas de formación, a saber, humana, espiritual, comunitaria, académica y pastoral, el seminarista debería escribir, aproximadamente un mes antes de terminar el año lectivo, su propio plan de crecimiento o "Proyecto Personal de Vida" para el año siguiente. Este plan, al cual podrán hacerse ajustes finales al comienzo del siguiente año lectivo, incluirá metas concretas en cada una de las áreas de la formación, y será desarrollado con el apoyo del grupo de vida, así como del formador o director espiritual encargado (incluyendo al psicólogo u orientador que lo atiende, en caso de darse esta situación), pero bajo la responsabilidad del propio formando. El "Proyecto Personal de Vida" de cada año deberá incluir una autoevaluación con base en las metas propuestas en el plan del año anterior. Aún en el caso de que el seminarista abandone el seminario al final de un año lectivo, debería exhortársele a continuar con su plan individual de crecimiento bajo la supervisión de su párroco, de un director espiritual o del liderazgo de una agrupación laical.

La realización de un "Proyecto Personal de Vida", como instrumento para promover el crecimiento individual en áreas concretas, es una práctica que viene cobrando auge en distintos contextos a nivel latinoamericano y mundial. Entre otros muchos, podrían citarse algunos ejemplos de aplicación de esta

¹⁰⁰ DEVYM - CELAM, *op. cit.*, 1994, pp. 2-3.

¹⁰¹ DEVYM, 1994, pp. 3-4

¹⁰² DEVYM, 1994, p. 5.

¹⁰³ en DEVYM, 1994, p. 4.

metodología como los siguientes: El Padre Francisco Luque, S.J., en su libro *Un proyecto de vida* (1994), lo propone como el elemento clave para la culminación de ejercicios espirituales a jóvenes. También se utiliza este sistema de redactar anualmente un "Proyecto Personal de Vida", con los aspirantes a la vida consagrada de la Fraternidad Alvernia, en Cartago, Costa Rica, donde funciona una casa de formación de los Padres Capuchinos para Centroamérica. Por su parte, los padres Eudistas practican esta estrategia formativa en sus seminarios, y la promueven a través de cursos que ofrecen a sacerdotes, religiosos y religiosas, así como a formadores, a nivel latinoamericano.

Asimismo, resulta apropiado recalcar que en el mismo "Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros", emitido por la Congregación para el Clero en 1994, se reafirma la conveniencia del "Proyecto Personal de Vida" en el ministerio sacerdotal, señalándose que

es deseable que cada presbítero, quizás con ocasión de los periódicos ejercicios espirituales, elabore un proyecto concreto de vida personal -a ser posible de acuerdo con el propio director espiritual- para el cual se señalan algunos puntos: 1) meditación diaria sobre la Palabra o sobre un misterio de la fe; 2) encuentro diario y personal con Jesús en la Eucaristía, además de la devota celebración de la Santa Misa; 3) devoción mariana (rosario, consagración o acto de abandono, coloquio íntimo); 4) momento de formación doctrinal y hagiográfica; 5) descanso debido; 6) renovado empeño sobre la puesta en práctica de las indicaciones del propio Obispo y de la propia convicción en el modo de adherirse al Magisterio y a la disciplina eclesiástica; 7) cuidado de la comunión y de la amistad sacerdotal¹⁰⁴.

¹⁰⁴ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, Ediciones Trópode, Caracas, 1994, n. 76.

A este respecto, el Padre Carlos G. Álvarez, CJM, en el documento que acompaña a su curso sobre "Formación en la Dimensión Espiritual" (1996), afirma que el Proyecto Personal de Vida "es un medio para impulsar y unificar el proceso de autoformación y maduración del creyente". Y agrega:

El Proyecto Personal de Vida se realiza en tres aspectos: (1) Es un momento fuerte de revisión de vida y de toma de decisiones para el crecimiento; en este sentido es una experiencia. (2) Es un medio de integración de todos los aspectos formativos en una sola dirección; ayuda para la identificación de 'lagunas' formativas y de elementos que pueden sostener el proceso. (3) Es un instrumento (trabajo escrito) que sirve de referencia para el autocontrol y el acompañamiento del proceso durante el semestre o año¹⁰⁵.

En la aplicación de esta metodología al proceso formativo de los seminarios y noviciados, el Padre Álvarez sugiere que al terminar los ejercicios al inicio del año escolar y, después de haber retomado su situación personal ante Dios, ante sí mismo y ante su compromiso eclesial, el formando redacte su Proyecto Personal de Vida como expresión de su orientación de vida personal y de alianza con Dios, incluyendo: (a) Un objetivo general para el año. (b) Un objetivo específico por áreas o dimensiones de la formación: humana, espiritual, comunitaria, académica y pastoral. (c) Unas metas concretas para lograr en un año: dos por cada área de la formación. (d) Unas acciones o medios para alcanzar las metas: dos por cada meta¹⁰⁶.

¹⁰⁵ C. G. ÁLVAREZ, *La formación de los candidatos al presbiterado, documento de trabajo sobre "la dimensión espiritual"*, XV Curso para Formadores de Seminarios Mayores, DEVYM-OSLAM, Santa Fe de Bogotá, 1996.

¹⁰⁶ Ibid.

Por otra parte, cuando se trata del inicio del primer año de la formación, el Padre Álvarez considera que para la realización del Proyecto Personal de Vida, la estrategia a utilizarse debería considerar elementos complementarios tales como los siguientes:

1) *Elaboración de la ficha psicológica, con la ayuda del psicólogo del seminario.*

2) *Elaboración de una 'autobiografía', con la ayuda de cuestionarios que planteen los rasgos fundamentales de la historia del candidato y que determinan el estado actual del mismo en cada una de las áreas de formación:*

- *Área humano-afectiva: Raíz de su historia.*

- *Área comunitaria: Nivel de socialización.*

- *Área intelectual: Nivel de estudios, capacidades, disciplina, método...*

- *Área espiritual: Grado de educación en la fe, tipo de experiencia de Dios, conciencia de Iglesia, historia de la fe y la vocación.*

- *Área pastoral: Experiencias apostólicas, carismas descubiertos y latentes, concepto del ministerio y expectativas que tiene al buscar el presbiterado.*

3) *Tiempo especial para determinar las necesidades formativas y confrontarlas con:*

- *El modelo de hombre-persona: ¿Qué tipo de hombre quiero ser yo?*

- *Las metas que el seminario le propone alcanzar en el primer año de formación.*

4) *Validación del trabajo realizado: Cada candidato revisa su Proyecto Personal de Vida con los compañeros de su grupo de vida, con el formador y con el psicólogo*¹⁰⁷.

A este respecto, procede también considerar, para la implementación de los elementos 1 y 2 arriba apuntados, las

¹⁰⁷ Ibid.

excelentes pautas que ofrece el sacerdote y psicólogo Padre Juan de Castro en los apéndices de su libro *Estos jóvenes quieren ser sacerdotes*, para la realización de una autobiografía personal y de una entrevista a los candidatos, desglosadas en preguntas específicas que aportan un panorama general sobre la vida familiar, personal, afectiva, psicológica y apostólica del solicitante, así como sobre sus antecedentes en las cinco áreas de la formación: humana, intelectual, espiritual, comunitaria y pastoral¹⁰⁸.

Finalmente, resulta conveniente recalcar que la estrategia metodológica sugerida por el Padre Carlos G. Álvarez, no solo es compatible con el planteamiento que se desarrolla en este capítulo, sino que reafirma las acciones propuestas ante los desafíos descritos en los puntos anteriores, tales como comprobar la estabilidad del compromiso cristiano de los candidatos, el establecimiento de grupos de vida, el servicio de atención psicológica a los formandos, y la redacción de planes individualizados de crecimiento o "Proyectos Personales de Vida".

5. Conversión a Jesucristo

La trascendencia que tiene para la vida de los formandos una auténtica conversión personal a Jesucristo, como fundamento de su vocación sacerdotal o religiosa, se describe a continuación:

Ver

Al referirse a esta área de la vivencia espiritual de los candidatos al sacerdocio, los obispos consultados en la Encuesta son enfáticos al afirmar que

¹⁰⁸ J. DE CASTRO, *Estos jóvenes quieren ser sacerdotes*, Talleres Gráficos Pía Sociedad de san Pablo, Santiago, 1991, pp. 114-122.

*hace falta que se dediquen más a la oración personal, y que aprendan a rezar con la vida... Da la impresión que durante todo el período de seminario no se logra un encuentro personal con Cristo que llama, por quien debe consagrarse la persona al servicio de los hermanos... Parece que no salen del seminario con una experiencia muy fuerte de Dios, de oración, de actitudes profundamente evangélicas... Carencia de un encuentro personal con Dios que sea capaz de invadir todos los ámbitos de la persona del futuro sacerdote... Aunque hubo fidelidad en los momentos de oración comunitaria, la oración personal es deficiente... Los actos litúrgicos y demás actos de piedad están regulados por un horario, pero no se cuida la interiorización de los mismos... La experiencia espiritual no lleva a la conversión... Muchas fórmulas y poca vivencia real en Cristo y su seguimiento... Falta más oración bíblica... Falta el sentido de la cruz y de la soledad propios de la vida del sacerdocio"*¹⁰⁹.

Las deficiencias que apuntan los obispos durante la etapa formativa tienden a agravarse una vez asumido el ministerio sacerdotal, con consecuencias mucho más lamentables, tal y como lo expresan algunos de ellos:

*Falta identidad sacerdotal y convicciones evangélicas... Vida desordenada e hiperactiva, con poca solidez espiritual... El activismo está caracterizado por una dispersión pastoral que lleva a fallar con la oración personal y el seguimiento de Jesús... Relativizan su vida espiritual, que ya de por sí es débil y superficial... Sus relaciones con el otro y con Dios son superficiales... Ante la ausencia de convicciones e ideales evangélicos interiorizados, se termina por abandonar la vida sacramental a nivel personal... El activismo funcionalista produce abandono de la oración personal"*¹¹⁰.

¹⁰⁹ en DEVYM, 1994, pp. 2-3; y en OSLAM, 1995, p. 6.

¹¹⁰ en DEVYM, 1994, p. 7; y en OSLAM, 1995, p. 13.

Juzgar

Esta situación de superficialidad a nivel espiritual y de ausencia de patrones de oración profundamente vividos, que los obispos encuentran como una de las causas de la deserción sacerdotal en los primeros años de vida en el ministerio, refleja claramente el desafío que enfrentan los seminarios y noviciados de presentar a Jesucristo como el Dios encarnado, resucitado y vivo entre los hombres, quien muestra el rostro amoroso del Padre y ofrece el don de la presencia de su Espíritu Santo. Es ante este Señor, a quien debe aceptársele como dueño y salvador personal, con quien los formandos necesitan establecer una relación vital y transformadora para poder vivir una vida auténticamente cristiana.

Actuar

Debe dársele, por lo tanto, un énfasis prioritario en toda la vida del seminario o noviciado, particularmente en los retiros anuales, en la dirección espiritual individual y en los grupos de vida, a la experiencia de una conversión profunda de cada seminarista o novicio(a) a Jesucristo, promoviéndose formas vivenciales de oración individual, lectura meditada de la Palabra de Dios, búsqueda de la vida sacramental y expresiones concretas de amor y servicio, como parte integral de una relación de discípulos con el Señor, dueño soberano y salvador de sus vidas. En este sentido, como ya lo sugerían obispos y sacerdotes en su Encuentro de 1985, también se debe "fomentar el aprecio por el silencio y la soledad como ámbito necesario para profundizar en el diálogo con Dios"¹¹¹.

No debe darse por descontado que los seminaristas hayan experimentado previamente una auténtica conversión a Dios y, aún en tal caso, deben renovarla frecuentemente. Por otro

¹¹¹ en OSLAM, 1995, p. 40.

lado, la vida de oración y comunión con el Señor necesita de la renovación continua de elementos vivenciales a nivel personal, y no solamente de la participación en la oración comunitaria que promueve la estructura misma del seminario.

Cuando el Padre Carlos G. Álvarez habla del acompañamiento personal que requieren los formandos, alude a la experiencia de conversión que San Pablo describe en su carta a los Filipenses, unos veinticinco años después de su primer encuentro con Jesús, como la base para el establecimiento de los siguientes pasos fundamentales que conduzcan a una profunda vivencia de relación con el Señor:

1. Asumir la propia realidad histórica ('Tengo motivos para confiar también en la carne...' Fil 3:4-6): *La historia personal., la identidad propia., la reconciliación consigo y con su historia., el asumir valores., el asumir vacíos y fracasos. Todo esto lo podemos lograr con algunos medios sencillos: la autobiografía, el test de personalidad, el diálogo personal.*

2. Dejar algo ('Todo esto lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo...' Fil 3:7-8): *Iniciar un proceso de purificación, tratando de superar todo aquello que lo domina., lo disminuye., lo aleja de Jesús., o que no va con su identidad.*

3. Adherirse, optar por Jesús, el Señor, como "centro" de la vida ('Cristo Jesús, mi Señor...' Fil 3:8): *De la renuncia se pasa a la adhesión. Es el momento de una decisión personal por Jesús, producto de una experiencia. Esta opción debe renovarse continuamente en las luchas de la vida.*

4. Organizar una escala de valores ('Todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo...' Fil 3:8) : *Todo lo cual plantea una nueva visión de las cosas: relativizarlas; saber centrarse en Jesús: poner en él su corazón; saber distin-*

guir entre lo fundamental, lo necesario, lo importante, lo interesante, lo secundario, lo superficial...

5. Trabajar en el crecimiento y en el fortalecimiento de la vida cristiana ('Ser hallado en él., y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos... Fil 3:9-16): *Este trabajo es permanente a lo largo de la vida y, según Pablo, comprende los siguientes aspectos: Olvidar lo que quedó atrás; crecer en el conocimiento y el poder de la Pascua; tener conciencia de ser llamado y alcanzado por el Señor; luchar constantemente por 'alcanzar al Señor'; tener capacidad de 'seguir adelante', sea cual sea el punto al que se ha llegado¹¹².*

En conclusión, es imperativo apoyar sistemáticamente el proceso de conversión a Jesucristo de todos aquellos que se sienten llamados a la vida sacerdotal o consagrada.

6. Talleres sobre sexualidad, afectividad y celibato

La fundamentación de la necesidad apremiante que manifiestan tanto seminaristas como novicios de recibir una auténtica formación sobre sexualidad, afectividad y celibato, se presenta seguidamente:

Ver

En su análisis de la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal, al tratar sobre los aspectos de la formación sexual y afectiva durante la etapa seminarística, Monseñor Felipe Arizmendi señala que "hay formadores que, ingenuamente, ven todo 'muy normal', y no se advierten los límites y los riesgos. Algunos aprueban el noviazgo de seminaristas mayores; con ello, a éstos se les hace fácil justificar como naturales las relaciones

¹¹² C. G. ÁLVAREZ, *op. cit.*, 1996.

sexuales y no tienen mayor problema de conciencia en llegar así a la ordenación". A este respecto, algunos de los obispos consultados, refieren que

*no se ha dado una formación humano-afectiva sistemática, como tampoco se ha insistido en las razones de fe que la Iglesia tiene para el celibato, celibato como carisma... Hubo cuestiones sueltas a nivel afectivo sexual que no fueron habladas oportunamente, y que aparecieron planteadas o puestas de manifiesto ya ejerciendo el ministerio*¹¹³.

Con referencia al manejo de la sexualidad y la vida afectiva por parte de los sacerdotes jóvenes, otros obispos opinaron que

*la revolución sexual y el materialismo reinante sumergen al presbítero que no está adecuadamente formado para esta realidad... Los sacerdotes que abandonaron el ministerio no se caracterizaron por la prudencia en sus relaciones con la mujer; eran más bien compensatorias... Tuvieron excesiva familiaridad en el trato, con cierta presunción por no guardar el celibato... Sus relaciones fueron frívolas... Tuvieron marcada dependencia de la relación con el sexo femenino... Es muy preocupante que algunos sacerdotes jóvenes resultan comprometidos con otras personas, especialmente del sexo femenino, y que después de un año o dos de ministerio ya tengan hijos... El vacío afectivo y el temperamento poco luchador hace que el homosexualismo sea una manifestación clara de búsqueda de compensaciones... En lo humano-afectivo, no están suficientemente bien formados... Hay muchos casos de soledad afectiva..."*¹¹⁴.

¹¹³ en OSLAM, 1995, p. 4; y en DEVYM, 1994, pp. 1-2.

¹¹⁴ en DEVYM, 1994, p. 1 y en OSLAM, 1995, p. 11

Todos estos datos sobre la falta de formación sexual y afectiva para el celibato corroboran los resultados de estudios anteriores, realizados en la década de los años setenta, a raíz de las solicitudes de dispensa para abandonar la vida sacerdotal o religiosa, ocurridas en la etapa inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II.

En su "Análisis de contenido en los casos de abandono de la Vida Religiosa" (1974), G. Pastor estudia más de 8.500 documentos, sometidos ante la Santa Sede, que explican las razones para pedir dispensa de los votos, y "el autor concluye que el 20% de varones abandona la Vida Religiosa por motivos referentes al voto de castidad o a la imposibilidad de ordenar y sublimar la sexualidad. En cambio, entre las mujeres el motivo sexual aparece en tercer lugar". Entre las razones aducidas por las mujeres que dejan la vida consagrada se contraban las siguientes:

*Incapacidad de continuar viviendo una vida celibataria... Tengo una gran necesidad de afecto y amor de relaciones íntimas de tú a tú... Después de haber sido analizada por un psiquiatra, se llegó a la conclusión de que me estoy volviendo proclive a la homosexualidad y me recomienda casarme... Tengo un serio problema con el hábito de la masturbación que no he sido capaz de controlar o refrenar durante tres años... El celibato siempre me ha resultado un gran peso, y desde hace tres meses amo a un hombre que me ama igualmente... Deseo liberarme de las obligaciones del voto de castidad..."*¹¹⁵.

En otro estudio de E. Colagiovanni, titulado "Le defezioni dal ministero sacerdotale" (1971), se presenta una situación

¹¹⁵ L. J. GONZÁLEZ, "Experiencia de Dios y celibato creativo a la luz de la actual psicoterapia", en *Revista Medellín*, Santa Fe de Bogotá, 1981, p. 536; Id., *Hacia una sexualidad creativa*, Imprenta Ideal, México D.F., 1982, pp. 9-14.

aún más grave entre los sacerdotes, "quienes abandonaron el ministerio de 1964 a 1969, alegando el celibato para pedir la dispensa. Y la media general de los que aducen ese motivo, es de 94,44% en esos seis años." Se citan motivos como los siguientes:

Durante el seminario era consciente de no poder observar el celibato, pero creía tener suficientes fuerzas después del sacerdocio... No me abrí al director espiritual, cambiaba continuamente de confesor: temía que me obligaran a salirme, y yo no quería... La vieja costumbre de faltar a la castidad antes del sacerdocio se adormeció en los dos años anteriores a la ordenación, pero después reapareció poderosa, un año, dos años después de la ordenación... La preparación recibida en el seminario para afrontar el mundo 'con las mujeres' fue inadecuada, porque estaba hecha de 'huida' y no de una reflexión madura respecto a la mujer y a la vida sexual..."¹¹⁶.

Juzgar

Las opiniones citadas en todos estos estudios muestran que en muchos de los casos de abandono del ministerio ya existía una carencia, desde los años del seminario o noviciado, que no fue observada, atendida o madurada adecuadamente, para manifestarse luego, de manera mucho más patente y a la vez incontrolable, durante la vida ministerial. Esta situación refleja el claro desafío que enfrentan los encargados de la formación de sacerdotes y religiosos, de proveer los medios necesarios para brindar a los formandos un mejor proceso maduracional en las áreas relativas al conocimiento realista de la sexualidad humana, al manejo sano y equilibrado de la vida afectiva, y a la experiencia satisfactoria del celibato.

Actuar

Debido a las demandas de la intensa vida académica que se respira en los seminarios, estos temas no pueden ser tratados de forma exhaustiva y existencialmente aplicable dentro del contexto de los cursos programados. Se requiere de otro tipo de metodología, tal como la organización de talleres anuales, de una semana entera de duración, y dedicados exclusivamente a la realización de presentaciones teóricas, testimonios de personas autorizadas, estudio de casos, lectura de materiales atinentes, diálogos grupales, etc., mediante los cuales se profundice, año con año, en los factores más relevantes que intervienen para el logro de un adecuado equilibrio a nivel sexual y afectivo, así como para la práctica de una vida celibataria productiva y feliz. Estos talleres necesitarían programarse hacia el inicio de alguno de los semestres -probablemente para el comienzo del segundo semestre en que ya los seminaristas están individual y grupalmente más asentados-, de manera que no interfieran con la marcha de los cursos. Asimismo, la dedicación exclusiva de una semana para el tratamiento de un tema anual, relacionado directamente con la sexualidad, la afectividad o el celibato, garantizaría un mejor aprovechamiento por parte de los formandos.

La escogencia del tema a tratar cada año será responsabilidad del Consejo de Formadores, tomándose en cuenta la secuencia de temas anteriores, las necesidades reales y sentidas que experimentan los seminaristas en estas áreas, así como la disponibilidad de personas apropiadas que puedan asumir la realización de los talleres. Más aún, para garantizarle al tema anual que se desarrolla en cada taller un adecuado seguimiento, este proyecto no puede constituir una experiencia aislada a mitad del año lectivo, sino que necesita incorporarse dentro de las líneas que se siguen en la dirección espiritual, en los grupos de vida y en el tratamiento de temas afines en los cursos regulares.

¹¹⁶ L. J. GONZÁLEZ, *op. cit.*, 1981, p.537; *Id. Op. cit.*, 1982, pp.14-17.

También es preciso recalcar, en esta propuesta de acción, que la sexualidad, la afectividad y el celibato representan áreas realmente fundamentales en la vida sacerdotal y consagrada, por lo que requieren de un tratamiento especial dentro del proyecto formativo de seminarios y noviciados. En este sentido, cada una de estas áreas vitales para la formación es considerada, de manera particular, por el psicólogo y sacerdote mexicano Luis Jorge González, al definir las tres causas prioritarias que según su experiencia clínica y pastoral inciden más directamente en los desbordamientos sexuales de sacerdotes y religiosos, a saber:

1. *Falta de apertura a la experiencia sexual. Si alguien niega su experiencia sexual, con todos sus atributos naturales, entonces no dispone de su sexualidad. Por lo mismo, no hay libertad suficiente para que la oriente y la sublime según las pautas de la vida cristiana.*

2. *Falta de apertura a la experiencia del otro. La sexualidad, sobre todo cuando florece en forma de amor, es centrífuga o halocéntrica. Por su misma naturaleza se orienta hacia el otro. Por tanto, la falta de un compromiso arrancado por lo que el otro vive o experimenta, implica un almacenamiento exagerado de las energías propias del impulso sexual...*

3. *Falta de apertura a la experiencia de Dios. Normalmente, la experiencia de Dios tiene como punto focal el reconocimiento experiencial del amor de Dios. Y ese reconocimiento del amor divino suele estar cargado de una alegría profunda y expansiva... Fuera de esta relación personal y teologal con Dios, por medio de Cristo, el celibato cristiano resulta una aventura casi imposible. Tal vez se llegue al control sexual propio de la continencia. Pero, falta el aspecto positivo y constructivo del celibato¹¹⁷.*

¹¹⁷ L. J. GONZÁLEZ, *op. cit.*, 1981, p. 538.

Este planteamiento concuerda directamente con la posición manifestada por el también sacerdote y psicólogo, Padre Álvaro Jiménez Cadena, quien afirma que

hoy más que nunca hay que hablar al seminarista con suma claridad acerca de las realidades sexuales, de las grandezas, satisfacciones y problemas del matrimonio; de las renunciaciones del celibato, de sus obligaciones, dificultades y peligros; de los medios naturales y sobrenaturales para vivirlo con alegría y madurez. Pero más que 'instrucciones', lo que hay que procurar es la asimilación vital del sentido eclesiológico, escatológico y sobre todo cristológico del celibato sacerdotal. Sin un amor personal a Jesucristo, el celibato se vivirá como una simple condición o imposición jurídica que la Iglesia Latina exige a sus sacerdotes y que está llamado a desaparecer¹¹⁸.

En conclusión, a menos que la sexualidad, la afectividad y el celibato sean tratados programáticamente, y de maneras más eficaces, dentro del proyecto formativo de seminarios y noviciados -más allá de la siempre valiosa dirección espiritual que reciben los formandos-, no se estará dando un verdadero apoyo al proceso maduracional de los futuros sacerdotes y religiosos, que les permita superar la tendencia natural a los desbordamientos sexuales y afectivos, y les posibilite una experiencia de auténtica realización personal en su vida ministerial.

7. Foros Dialogados

Una metodología creativa para tratar temas actuales y a menudo polémicos, que promueva el desarrollo de la capacidad de juicio maduro en novicios o seminaristas durante el proceso formativo, se hace necesaria debido a razones como las siguientes:

¹¹⁸ A. JIMÉNEZ CADENA, *op. cit.*, en Boletín OSLAM 28, 1995, pp. 22-23.

Ver

Al analizar la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal, se encuentran respuestas muy interesantes, por parte de los obispos, en relación con la escasa preparación que los seminaristas reciben para enfrentar la realidad sociocultural en la que se verán inmersos a lo largo de su ministerio presbiteral. Algunos obispos opinan que

*la formación humanística, filosófica y teológica no corresponde a los tiempos modernos... Falta una filosofía cimentada, que apoye una visión más congruente del hombre, del mundo y de Dios... El secularismo no es suficientemente explicado y combatido... Falta cotejar la realidad sociocultural de hoy con la propuesta cristiana formulada seriamente para todos los estados de vida... Una visión fragmentada de la realidad produce radicalismos inconsecuentes y frustraciones... Faltan Seminarios inculturados, donde la formación respete los valores culturales... La movilidad social causa graves traumas en los candidatos de culturas autóctonas... El choque cultural es una de las causas más importantes en la situación actual de los sacerdotes... Víctimas de la cultura-ambiente frente a la cual no logran actitudes críticas, les falta discernimiento; el seminarista va por un camino distinto al que presenta el seminario...*¹¹⁹.

Más aún, al referirse a las consecuencias en la vida ministerial de la formación intelectual recibida en los seminarios, y particularmente en lo tocante a los factores socioculturales, Monseñor Felipe Arizmendi comenta que “los cambios sociales constituyen los desafíos más fuertes a la vida y ministerio del presbítero, sobre todo cuando lleva una vida solitaria y de aislamiento.” Y agrega las opiniones de otros obispos consultados en la encuesta, quienes afirman que “el fenómeno de la

modernidad y postmodernidad desestructura al presbítero joven... Hay deficiente comprensión del ministerio sacerdotal... Tendencia al secularismo... Opción exclusiva por lo social... Radicalismos ideológicos... Algunos se adhieren a movimientos milenaristas por falta de formación profunda...”¹²⁰.

Finalmente, se insiste en que

*la cultura moderna y postmoderna, transmitida por los medios de comunicación social, tiene una influencia muy fuerte en la vida de los presbíteros... Para el joven, y en general para las personas, cuenta su propia realización, al margen de todo criterio moral... La cultura actual no cree que el celibato sea un valor, y tampoco cree que el sacerdote sea célibe... El hedonismo, el ambiente erotizado, la sociedad machista, el liberalismo sexual, la cultura de la subjetividad y otras situaciones nuevas, reclaman la nueva presencia del sacerdote... Lo sociocultural es una problemática de muy difícil manejo, quizás por falta de mecanismos efectivos para acompañar la vida y el ministerio de los presbíteros... El aspecto sociocultural está ausente del pènsum académico...*¹²¹.

Juzgar

Todos los criterios anteriores se resumen en la opinión de uno de los obispos participantes de la encuesta, cuando señala que “lo sociocultural es un permanente desafío para la formación de hoy”¹²². Ciertamente, ante la rapidez de los cambios que ocurren en el mundo contemporáneo, y debido al continuo bombardeo de patrones, valores e ideologías contrapuestas al cristianismo, así como de prácticas consumistas, de situaciones de sobreestimulación ambiental, particularmen-

¹²⁰ F. ARIZMENDI, “Causas del abandono del ministerio presbiteral en América Latina”, en Boletín OSLAM 28, Santa Fe de Bogotá, 1995, p. 13.

¹²¹ en OSLAM, 1995, p. 8.

¹²² Ibid.

¹¹⁹ en DEVYM, 1994, p. 5; y en OSLAM, 1995, p. 8.

te en la esfera sexual, y de tendencias generalizadas de desintegración familiar y social, la Iglesia necesita enfrentar el reto inmenso de ofrecer a sus futuros sacerdotes y religiosos una formación que los prepare, no solo para sobrevivir en tales ambientes, sino para ser capaces de contrarrestarlos y contribuir a su transformación.

Actuar

Conviene organizar, con una frecuencia mensual o bimensual, como parte de la vida del seminario, foros dialogados continuos sobre temas de gran importancia y actualidad, tales como vida de Iglesia, ecumenismo, laicado, sexualidad, celibato, matrimonio y familia, desintegración familiar, economía y política, situaciones de miseria e injusticia, ideologías, tendencias sociales al secularismo, materialismo, hedonismo, consumismo, capitalismo, etc. Estos foros pueden organizarse con la participación de personas conocedoras de estos temas y que puedan compartir un testimonio vital de compromiso a nivel eclesial, sin excluir tampoco testimonios y posiciones antagónicas, que obliguen a una confrontación de criterios ante la audiencia de formadores y seminaristas. Asimismo, aprovechando las ventajas tecnológicas actuales, los foros pueden consistir frecuentemente en la proyección de videos documentales o películas dramáticas que ameriten un análisis serio de su contenido, en el que intervengan también los formadores, profesores o especialistas invitados, según los temas, para orientar la discusión al respecto. De esta manera, los foros incluirán presentaciones temáticas individuales, paneles o debates, así como análisis de películas, obras de teatro, canciones populares o folclóricas, etc.; todo lo cual contribuirá a que los formandos puedan analizar críticamente los mensajes, tanto positivos como negativos, implícitos o explícitos, de tales presentaciones. Finalmente, es importante recalcar que en estos foros deben plantearse con claridad las áreas de controversia dentro de cada tema, exponiendo tanto las experiencias cons-

tructivas como destructivas que ocurren en la vida real, para ir promoviendo una postura cada vez más madura y crítica ante las realidades que seminaristas o novicios enfrentarán en su vida ministerial.

Esta propuesta de acción corresponde directamente con algunas de las "Conclusiones del Encuentro sobre el Abandono del Ministerio Presbiteral", realizado en Bogotá, Colombia, en noviembre de 1985, y suscritas por un grupo de obispos y presbíteros de varios países de América Latina, a saber:

- *Ofrecer elementos que formen en los seminaristas y presbíteros un discernimiento crítico que los capacite para enfrentar el secularismo teórico y práctico actual.*
- *Educar la conciencia de los seminaristas para que, lejos de una moral marginal y de riesgo, se capaciten y den garantías para llevar una vida sacerdotal coherente.*
- *Preparar a los candidatos para un discernimiento pastoral de la realidad sociocultural secularizada.*
- *Ofrecer elementos formativos para una postura crítica y valorativa de los seminarios frente al mundo secularizado y pluralista:*
- *En lo humano-comunitario, formar personalidades maduras e integradas.*
- *En lo espiritual, formar creyentes sólidos y con una fe en continuo crecimiento.*
- *En lo teológico-intelectual, formar conocedores de la problemática humana y del Magisterio de la Iglesia.*
- *En lo pastoral, formar apóstoles relacionados con el mundo que van a evangelizar¹²³.*

¹²³ en OSLAM, 1995, pp. 39-41.

8. Participación del Clero

La falta de una presencia cercana en los seminarios y noviciados, por parte de los futuros colegas en el ministerio sacerdotal o religioso -e incluso de los mismos obispos-, requiere de una consideración particular con base en los siguientes argumentos:

Ver

Son muchas las opiniones que ofrecen los obispos en la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal, en las que se asocian las defecciones del ministerio con relaciones inadecuadas entre los sacerdotes jóvenes con sus compañeros en el presbiterado o con sus mismos obispos. En cuanto a lo primero, afirman los obispos que

en las relaciones con los compañeros sacerdotes existen muchos celos, superficialidad y no aceptación de la corrección fraterna... Falta comunión, falta vivencia de cuerpo colegial y falta participación en el logro de los objetivos de la Iglesia particular... Hay desintegración entre los sacerdotes jóvenes y los mayores... [El sacerdote joven] es influenciado por el mal ejemplo de los mayores... Falta conciencia de presbiterio, de colegialidad afectiva y efectiva¹²⁴.

En lo tocante a las relaciones con el obispo, los encuestados señalan que en muchos casos de abandono sacerdotal existía “escasa relación fraternal, filial y viceversa... Menosprecio de la autoridad del Obispo y de la Iglesia jerárquica... Tensiones entre la línea pastoral del Obispo y de los sacerdotes. Rechazo de las recomendaciones y los consejos... En algunos casos, falta de tacto y cuidado paterno por parte del Obispo... [En otros], falta de confianza y sinceridad por parte de los sacerdotes...

¹²⁴ en DEVYM, 1994, pp. 7-9.

[El sacerdote] era muy respetuoso, muy educado, pero no llegó a tener una relación sincera y amistosa... Se mostraba atento, servicial y hasta sumiso, pero no confiaba sus grandes problemas...”¹²⁵. Monseñor Felipe Arizmendi, en su análisis de la Encuesta, sugiere a este respecto que “en este último punto, se nota que las respuestas vinieron sólo de parte de los obispos. Nosotros nos defendemos y fácilmente culpamos a los presbíteros. Si la encuesta se hubiera hecho también a ellos, sobre todo a quienes abandonaron, nos culparían mucho más a nosotros. Nos dirían, por ejemplo, que no fuimos capaces de escucharlos, de buscarlos como un buen pastor, de curarlos en sus heridas. Nos reprocharían no tener programas concretos de acompañamiento, diferenciados para las distintas edades. Nos tacharían, quizá, de injustos y arbitrarios, insensibles, poco paternales y amigos”. Más aún, Monseñor Arizmendi termina su comentario afirmando que “cada sacerdote que abandona el ministerio debería ser ocasión de un examen de conciencia, para cada obispo y para cada comunidad presbiteral”¹²⁶.

Juzgar

De todas estas opiniones se concluye, como dicen un par de los obispos encuestados, que en muchos de los casos “hay muy poca amistad y compañerismo entre los sacerdotes.., y no hay suficiente acercamiento con el Obispo”¹²⁷. El gran desafío que enfrentan los seminarios y noviciados a este respecto, entonces, no consiste solo en fomentar un ambiente de fraternidad entre seminaristas o novicios, que los prepare para apoyarse mutuamente en su futuro ministerio -como se mencionaba en el punto sobre los “Grupos de Vida”-, sino también en promover un verdadero acercamiento entre ellos con

¹²⁵ en DEVYM, 1994, p. 9.

¹²⁶ F. ARIZMENDI, *op. cit.*, en Boletín OSLAM 28, 1995, p. 12.

¹²⁷ en DEVYM, 1994, p. 9.

sus obispos y el resto del presbiterio a lo largo de toda la etapa formativa.

Actuar

Los obispos y sacerdotes de las diócesis representadas en el seminario necesitan participar con mayor asiduidad en la vida seminarística, en actividades formales e informales que permitan un diálogo directo con los seminaristas, de manera que estos puedan ir estableciendo relaciones de familiaridad y confianza con aquellos, así como ir siendo conocidos de manera directa por sus futuros pastores y compañeros en el ministerio.

Son muchas las dinámicas que podrían sugerirse para fomentar este tipo de encuentros relacionales entre obispos, sacerdotes y seminaristas. A nivel general, por ejemplo, se podrían realizar actividades como las siguientes:

- Convocar ocasionalmente las reuniones periódicas del obispo con su presbiterio diocesano en la sede del seminario, procurándose un tiempo informal de compartir fraterno con los seminaristas durante el almuerzo o la cena, así como actividades de diálogo dirigido por grupos pequeños de sacerdotes y seminaristas, donde se analicen temas específicos de alto contenido existencial que promuevan el conocimiento mutuo.
- Permitir que los seminaristas avanzados que cursan la etapa de teología participen en los retiros espirituales anuales organizados para el presbiterio, cuando estos se realizan en tiempo de vacaciones, promoviéndose su integración con los obispos y sacerdotes asistentes durante los recesos, las comidas, los grupos de diálogo, las tertulias nocturnas, etc.
- Invitar a los obispos y presbíteros a actividades especiales organizadas en el seminario, tales como el "Panel sobre fraternidad sacerdotal" -todos los años durante la "Semana de

los Grupos de Vida" (ver Capítulo 6)-, las noches diocesanas por grupos de vida u otras actividades de tipo diocesano, semanas de reflexión teológica con invitados especiales, ordenaciones sacerdotales, veladas artísticas, competencias deportivas, encuentros informales en la sede del seminario, al igual que paseos o convivencias en otros lugares.

Fomentar la participación de los seminaristas en celebraciones a nivel diocesano, ya sea de manera general o por grupos pequeños, en peregrinaciones, fiestas patronales, cumpleaños del obispo, o de los párrocos y coadjutores donde realizan su labor pastoral, reuniones informales de los sacerdotes que pertenecen a las distintas vicarías o regiones en las que ellos sirven, etc., que permitan el establecimiento de relaciones sanas de compañerismo y amistad con sus futuros hermanos en el ministerio.

Finalmente, y a nivel particular, es especialmente importante que el obispo promueva una relación personalizada con cada uno de los seminaristas de su diócesis, dándole una prioridad mayor a este esfuerzo durante los años de la teología. Cada obispo, según su estilo de personalidad y manera de ser, debería encontrar las ocasiones y ambientes más adecuados para cultivar esta relación personal y afectuosa con ellos, aprendiendo a conocerlos individualmente, interesándose por sus necesidades particulares y manifestándoles siempre su afecto paternal. Y, una vez ocurrida la ordenación, se hace necesario intensificar aún más esta relación, tal y como lo afirma uno de los obispos consultados en la encuesta, al sugerir iniciativas de ayuda y acompañamiento a los sacerdotes:

Para los Obispos que tenemos el clero muy disperso geográficamente, por las exigencias pastorales, sería necesario pasar algunos años cerca del Obispo, aunque esto exija dejar vacantes algunas parroquias. Visito con frecuencia a los que están más alejados para fomentar la fraternidad y la animación mi-

*nisterial. Procuro no dejarlos solos, propiciando buenos equipos pastorales mixtos, serios, comprometidos y alegres*¹²⁸.

Este tipo de relación de verdadera confianza y apertura con el obispo resulta crucial hoy día, según la opinión del Padre Álvaro Jiménez Cadena, debido a que

*durante estos últimos años, parece haber tomado mayor relevancia que en otros tiempos, como causa del abandono del sacerdocio y de la vida religiosa, la crisis de la obediencia y de la autoridad. Estudios realizados en otros países como Estados Unidos, demuestran que el descontento con los Obispos o Superiores, con la manera de ejercer la autoridad en la Iglesia, constituyen una de las causas más frecuentemente alegadas por muchas personas al retirarse del ejercicio ministerial o de la comunidad*¹²⁹.

9. Relación con los laicos

La Iglesia actual no puede llevar adelante su misión sin una relación cercana y de mutua colaboración entre laicos, clérigos y religiosos. A continuación se plantean ciertos elementos de juicio que justifican el promover tales relaciones, a partir del mismo proceso formativo.

Ver

Los obispos consultados en la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal encuentran que una de las causas relativas a la deserción tiene que ver con el trato inadecuado e inmaduro de seminaristas y sacerdotes con los laicos. En cuanto a la etapa seminarística sugieren que hay “inmadurez psicológica traída de la familia descompuesta. Esto lleva a buscar apoyo y com-

pensaciones en las relaciones no sanas con personas o familias... A unos les faltó el trato con personas del otro sexo... [En otros casos], se daba mucha libertad en los afectos y cariños con el elemento femenino joven”. Por otra parte, refiriéndose a los presbíteros que han abandonado el ministerio, los obispos opinan que en muchas situaciones se da una

*relación imprudente con los laicos, especialmente con la mujer... Se buscan amistades con personas adineradas y relaciones preferenciales o discriminadas con los laicos... Algunos tienen una preocupación excesiva por su familia... Ruptura entre visión de Iglesia y los planes de pastoral, donde ellos hacen todo sin la participación de los laicos... Todavía está presente en muchos jóvenes sacerdotes la idea de que el presbítero es una figura que posee la autoridad, el mando, el respeto... Falta una formación pastoral de corresponsabilidad con los laicos*¹³⁰.

Juzgar

Todas estas observaciones denotan un común denominador de inmadurez, por parte de muchos seminaristas y sacerdotes jóvenes, en su trato con los laicos. Aunque los obispos le dan un énfasis particular a la falta de patrones adecuados en cuanto a la relación con la mujer, se refieren también al vínculo con sus propias familias -en unos casos de distanciamiento, en otros de sobredependencia-, así como al establecimiento de relaciones compensatorias e inapropiadas con ciertas familias o laicos adinerados, dejando de lado, por otra parte, a la generalidad del laicado en sus planes de pastoral. Toda esta situación plantea el desafío específico de “educar al seminarista para una relación sana, positiva, serena y propia de un célibe consagrado, ante la mujer”¹³¹, como parte de un desafío mu-

¹²⁸ en OSLAM, 1995, p. 35.

¹²⁹ A. JIMÉNEZ, *op. cit.*, en Boletín OSLAM, 1995, p. 26.

¹³⁰ en DEVYM, 1994, pp. 1 y 8; en OSLAM, 1995, pp. 4, 9 y 11.

¹³¹ en OSLAM, 1995, p. 40.

cho más general, consistente en desarrollar mecanismos formativos que promuevan un verdadero proceso maduracional, por parte de los seminaristas, en su relación con los laicos.

Actuar

Es de vital importancia que los seminaristas entren en relaciones de relativa profundidad con laicos comprometidos de distintas edades y situaciones de vida. Por un lado, deberían participar frecuentemente en ciertos eventos con algún grupo seglar de pastoral juvenil que tenga integrantes de ambos sexos y de las mismas edades que los seminaristas. Asimismo, es necesario promover un contacto vivencial con matrimonios y familias cristianas comprometidas que pudieran acompañarlos durante todo su proceso seminarístico, permitiéndoseles una relación caracterizada por visitas ocasionales a sus hogares. Todo esto contribuiría a llenar áreas de vacío en el desarrollo previo a nivel afectivo y a un mejor discernimiento en la decisión vocacional por el sacerdocio o la vida laical.

En el caso de los movimientos de pastoral juvenil, la inserción de los seminaristas podría iniciarse con su inscripción voluntaria en un “encuentro”, “retiro” o “jornada”, organizado por alguno de los movimientos amigos, durante el año introductorio o de propedéutico. En este “encuentro”, que dura todo un fin de semana, los seminaristas intervendrían de la misma manera que los demás laicos invitados, procurándose que se integren con ellos en las mesas o grupos de diálogo. Asimismo, compañeros del seminario y familiares, de ser posible, asistirían a la “salida del encuentro” para recibirlos, junto con el resto de familiares y amigos de los participantes. A partir de allí, los seminaristas que han hecho el “encuentro” procurarían hacerse presentes en actividades especiales del movimiento, tales como salidas de nuevos “encuentros”, convivencias o paseos, celebraciones navideñas, etc. Sin embar-

go, de ninguna manera se pretendería una asistencia regular de tipo semanal o mensual, que pudiera interferir con el ritmo de vida y los compromisos propios de la vida seminarística; pero sí se promovería el que cada seminarista mantenga contacto ocasional con sus “compañeros de mesa o de promoción” durante su etapa formativa.

En el caso de existir más de un movimiento que quisiera entrar en este tipo de relación con el seminario, siempre refrendado por el obispo y el consejo de formadores, los seminaristas tendrían opción de escoger aquel en que deseen participar de manera extraordinaria, o, incluso, de mantener esta misma relación con algún otro movimiento, aprobado por su obispo, al que hubieran pertenecido con anterioridad a su entrada en el seminario.

El seminario, por su parte, les daría acogida a los líderes de los distintos movimientos, para que anualmente se acercaran al seminario a describir sus experiencias particulares de vida eclesial, e invitar a los seminaristas a conocerlos más de cerca, en un status extraordinario y de participación voluntaria.

Esto permitiría una mayor exposición de los formandos a las distintas opciones de dinámicas grupales entre los laicos, manteniendo un vínculo particular, pero no excesivo, con alguno de ellos, lo que redundaría en un aprendizaje para relacionarse de igual a igual con compañeras y compañeros de movimiento, dentro del contexto de un ambiente laical.

En lo tocante al acercamiento con familias maduras que estén viviendo un activo compromiso eclesial, el seminario seleccionaría a tales familias basándose en las recomendaciones de los párrocos y líderes de movimientos laicales. Estas familias deben estar consolidadas y tener hijos mayores que se identifiquen, por nivel generacional, con los seminaristas a quienes acogerían en ciertas actividades familiares.

El primer contacto se realizaría en una reunión grupal de un día entero, organizada por el seminario introductorio, en la que las familias escogidas puedan conocer y relacionarse con los formandos, y viceversa, para luego tomar en cuenta las sugerencias de ambas partes en la asignación de la familia que acompañaría a cada seminarista durante su formación.

Basados en la experiencia adquirida por programas de intercambios familiares a nivel internacional, es conveniente preparar previamente a las familias, al igual que a los formandos, para conocer el rol que desempeñarían estas en el acompañamiento del seminarista asignado, los momentos apropiados para las visitas a las casas, los problemas que pueden surgir y sus posibles soluciones, etc.

Asimismo, las familias se comprometerían a fomentar la relación del seminarista con su propia familia natural, incluso llegando a conocerla personalmente, y procurando mantenerse en contacto con el formador supervisor en cada caso, de manera que esta experiencia no conduzca a relaciones insanas con ninguna de las dos familias.

Finalmente, el consejo de formadores debería promover una mayor participación de los laicos en la vida del seminario, tanto a nivel del personal docente o administrativo, como mediante la invitación de laicos maduros a actividades especiales, la organización de eventos en los que participen las propias familias y amigos de los seminaristas, al igual que las familias y los movimientos juveniles de los programas especiales anteriormente descritos.

De esta manera, tal y como sugiere el Padre Álvaro Jiménez Cadena al referirse a los vínculos con el laicado, los nuevos presbíteros serán capaces de relacionarse adecuadamente con "los laicos y subordinados, o sea, con aquellas personas, tanto hombres como mujeres, que le prestan su servicio y cola-

boración al sacerdote, como son tantos laicos comprometidos, empleados de la parroquia, secretaria y ama de casa, obreros, acólitos, etc."¹³².

Más aún, esta necesidad de establecer buenas relaciones con los laicos por parte de los sacerdotes, también debe entenderse en sentido inverso, como se propone en las conclusiones del "Encuentro sobre el abandono del Ministerio Presbiteral", realizado en 1985 en Bogotá, donde se hace una petición explícita "a los religiosos, religiosas y laicos de las diversas comunidades, [para] que manifiesten solicitud creciente por sus sacerdotes, expresándola principalmente en la oración, en el justo aprecio por el ministerio que ejercen y en la amistad hacia ellos"¹³³.

10. Año de integración comunitaria (año de pastoral)

Crear un cierto espacio y tiempo, en algún punto del proceso, para que los formandos se enfrenten con la realidad de la vida fuera de la estructura a veces excesivamente protectora del seminario o noviciado, parece constituir una verdadera necesidad por razones tales como las que se plantean a continuación.

Ver

Al considerar en este punto la situación de los seminarios latinoamericanos, conviene resaltar de nuevo lo que afirmaba uno de los obispos participantes en la encuesta, de que "puede decirse que un candidato al sacerdocio que ha ingresado en el seminario, capaz de superar las exigencias académicas y con un discreto grado de integración, pasa de curso en curso

¹³² A. JIMÉNEZ, *op. cit.*, en Boletín OSLAM, 1995, p. 25.

¹³³ en OSLAM, 1995, p. 42.

sin mayores obstáculos”¹³⁴. Asimismo, otros obispos manifiestan que

*hay una mal entendida solidaridad que tiende a encubrir a los compañeros aunque conozcan cosas graves, y así pueden pasar todo el período del seminario sin que los formadores se enteren de la verdad... En términos generales, diría que la causa del abandono del ministerio en el sacerdote joven es el desengaño... [También hay] falta de integración en la parroquia y con los compañeros sacerdotes*¹³⁵.

Juzgar

Estas, y otras opiniones citadas anteriormente, reflejan que a menudo el proceso seminarístico conduce a muchos candidatos hasta la ordenación presbiteral de una manera poco cuestionada, sobre todo en aquellos casos que se conforman a las normas de la casa, mantienen un rendimiento académico aceptable, se integran con sus compañeros, y no se conocen contraindicaciones graves que pongan en entredicho su vocación sacerdotal.

En este sentido, el esquema de vida del seminario crea un ambiente demasiado estructurado y protegido, que impide reconocer a tiempo ciertas áreas de inmadurez o deficiencias de personalidad del formando, al igual que ciertos pecados o debilidades aparentemente menores, los cuales no se hacen realmente evidentes sino hasta que el sacerdote se enfrenta solo al mundo exterior tras su ordenación. Esta situación plantea el desafío de cómo incluir dentro del proceso formativo una oportunidad de realizar un alto en el camino, de manera que los seminaristas puedan confrontar, sin presiones externas o apoyos excesivos, su propia realidad como personas y

su llamado vocacional dentro del contexto de un mundo secularizado, el cual necesitan conocer, lo más realísticamente posible, antes de su ordenación diaconal o presbiteral.

Actuar

Durante la etapa del acolitado, y antes de asumir el diaconado -quizás una vez concluidos los estudios teológicos-, sería humanamente muy enriquecedor que los formandos tomaran un año fuera del seminario, sugiriéndoseles una experiencia de integración comunitaria en la que pudiera incluirse, según el caso, un medio tiempo de asignación para servir en una parroquia, bajo la supervisión del párroco, y otro medio tiempo de asistencia a cursos libres complementarios a la formación teológica de manera externa. Se insistiría en su participación activa dentro de un movimiento de pastoral juvenil o agrupación laical, así como en un mayor acercamiento, de ser posible, a su propia vida familiar. La evaluación de esta experiencia debería realizarse en varios momentos, durante el transcurso y al final de este año de integración comunitaria, tanto con los compañeros del grupo de vida, como con el párroco supervisor y el formador o director espiritual encargado de cada seminarista.

Esta experiencia de “Año Pastoral” es una de las recomendaciones propuestas al DEVYM por los Obispos de América Latina, reunidos en México para la XXV Asamblea Ordinaria del CELAM en mayo de 1995, cuando sugieren “animar la implantación del Año Pastoral en el proceso formativo del Seminario”¹³⁶.

Durante este año de integración comunitaria, los seminaristas podrían enfrentar diversas situaciones que confronten su desarrollo maduracional en áreas tales como: conocer des-

¹³⁴ en DEVYM, 1994, p. 2.

¹³⁵ en DEVYM, 1994, pp. 6 y 8.

¹³⁶ Boletín CELAM, Año 1995, No. 268, Recomendaciones 62.

de dentro el funcionamiento de una parroquia y la relación cotidiana con el párroco; organizarse su propio horario para cumplir con sus cursos y responsabilidades parroquiales; enfrentar áreas de debilidad o tendencia al pecado por convicción propia y no por coerción social; relacionarse informalmente con amigos y amigas en un ambiente menos restrictivo que el de un seminario; aclararse su llamado vocacional al sacerdocio o la vida laical sin la presión inmediata de sus compañeros o formadores; reafirmarse en áreas de madurez afectiva y psicosexual dentro de un contexto más variado y más libre que el ambiente estructurado y casi exclusivamente varonil del seminario; acercarse a sus propias familias con frecuencia y tratar de asumirlas con una mayor madurez que la que tenían al iniciar su propedéutico; establecer contacto directo y de manera cotidiana con el mundo secularizado en que han de vivir a su salida del seminario y desarrollar recursos internos para “estar en el mundo sin ser del mundo” (Jn 17, 15-18); así como otras áreas adicionales que podrían sugerirse.

Sin embargo, también deben considerarse cuidadosamente ciertas variables que podrían influir negativamente en esta experiencia, como las siguientes: La libertad requerida para este Año de Pastoral no debe implicar que se descuide un cierto acompañamiento básico, consistente en mantener la dirección espiritual acostumbrada -aunque quizás con menor frecuencia-, participar en reuniones periódicas del grupo de vida, y recibir apoyo del párroco encargado de la supervisión del seminarista. Por otra parte, debido a que después de una experiencia de mayor autonomía y responsabilidad personal, tiende a hacerseles difícil a los candidatos al sacerdocio su reintegración a la estructura y hábitos normales de vida del seminario, convendría que esta experiencia se programe para el final de la etapa de estudios teológicos, pero con anterioridad a la ordenación diaconal, de forma que no se requiera de un retorno al seminario a la hora de procederse al escrutinio defi-

nitivo para acceder al diaconado. Esto también beneficiaría a aquellos en cuyos casos se opte por no llegar a la ordenación, pues el haber concluido con los requisitos de su plan de estudios, puede facilitarles, en muchos casos, su equiparación para acceder a un título en otras carreras universitarias afines.

En conclusión, los logros que pueden obtenerse con este tipo de vivencia de integración comunitaria pueden ser muchos. De igual manera, las metas serán diferentes según el caso de cada seminarista; e, incluso, el tiempo dedicado a esta experiencia deberá considerarse con flexibilidad, pues en casos calificados podría abreviarse -u obviarse del todo-, así como podría ampliarse a más de un año en ciertas situaciones que lo ameriten.

Lo que es primordial en todos los casos, sin embargo, es ofrecer una oportunidad de mayor maduración humana y espiritual a los candidatos al sacerdocio, con anterioridad a su ordenación diaconal. Pues, como afirma el Padre Álvaro Jiménez Cadena,

nunca se recalcará bastante la seriedad del compromiso perpetuo que implica el diaconado y la ordenación sacerdotal. Por ello debe insistirse mucho con los formandos en la capacidad para tomar decisiones maduras y para asumir responsabilidades. Estas dos son características esenciales de toda personalidad madura y constituyen el polo opuesto al conformismo, a la dependencia y a la indecisión. El candidato al diaconado tiene que haberse liberado de posibles presiones que lo movieron tal vez a ingresar al Seminario, provenientes de una madre piadosa o de otros familiares, de algún promotor vocacional, de amigos y compañeros del Seminario; quizás del mismo Obispo quien con frecuencia infunde cierto temor reverencial; de los benefactores que han costado sus estudios, etc. Su decisión tiene que ser enteramente libre, personal y asumida con plena conciencia: 'Es mi vida y mi persona la

*que están en juego. Tengo conciencia clara y plena de lo que significa una vida célibe. Yo soy el único responsable de mi decisión. Nadie más puede tomar esta decisión por mí. Yo soy quien asumirá las consecuencias. Tendré que dar cuenta a Dios de mi opción*¹³⁷.

PUNTOS COMPLEMENTARIOS PARA UNA PROPUESTA DE FORMACIÓN PARA LA MADUREZ HUMANA Y SACERDOTAL

Los siguientes tres puntos complementarios, que pudieran formar parte de esta "Agenda Siglo Veintiuno", que contribuya a definir un proyecto formativo para la madurez humana, afectiva y espiritual de sacerdotes y religiosos a nivel latinoamericano, se desprenden también del análisis de la "Encuesta sobre el abandono del ministerio sacerdotal por parte de los sacerdotes jóvenes"¹³⁸, pero refiriéndose específicamente a la etapa posterior a la ordenación. Por lo consiguiente, se plantean desafíos prioritarios y propuestas de acción aplicables, ya sea al inicio del ministerio, como a la totalidad de la vida sacerdotal o consagrada.

1. Parroquias Modelo

Considerar una estructura que permita una mejor transición entre la etapa formativa y el inicio del ministerio, se presenta a continuación, como una prioridad para superar motivos de deserción en los primeros años de vida sacerdotal o consagrada.

Ver

Ciertas deficiencias en el inicio de la vida ministerial constituyen una de las causas, citadas por los obispos, de la deser-

ción sacerdotal durante los primeros años después de la ordenación. Entre las razones propuestas se consignan las siguientes:

*Nuestro continente tiene urgencia de atención a tantas necesidades pastorales, algunas de ellas apremiantes, por lo que es frecuente abocar a los recién ordenados para su atención. Por laudable que sea la intención, muchas veces la distancia lleva a la soledad, al aislamiento con el Obispo y con los compañeros, [alejándose de aquellos] que le alientan a no descuidar su vida... Falló la selección de párrocos y parroquias para la praxis pastoral... Faltan modelos sacerdotales... Es difícil encontrar un sacerdote que quiera formar comunidad con el otro... Nombrados solos a cargo de una parroquia, [tienen] poca vida de oración y demasiada comodidad. No siguen un sistema de vida donde fe y acción pastoral estén unidos... Son destinados a trabajar en parroquias muy aisladas, sin una organización pastoral equilibrada... [Hay mucho] activismo, protagonismo, exageraciones, falta de reflexión, y carencia en las bases teológicas*¹³⁹.

Juzgar

Las opiniones de los obispos aquí citadas las resume el Padre Álvaro Jiménez Cadena, en su análisis de la encuesta, al juzgar que "hay que evitar a toda costa el profundo error de destinar a un joven neosacerdote a una parroquia lejana, en donde tendrá que afrontar el aislamiento y la soledad total, en ambientes pesados y secularizados, en donde impera la más absoluta libertad sexual, y que requerirían una fuerza casi sobrehumana para poder perseverar... Ninguna urgencia pastoral puede justificar el colocar a un joven inexperto en circunstancias que superan su 'nivel de tolerancia a la frustración'"¹⁴⁰

¹³⁷ en OSLAM, 1995, p. 24.

¹³⁸ DEVYM, 1994.

¹³⁹ en DEVYM, 1994, pp. 3-8.

¹⁴⁰ A. JIMÉNEZ, *op. cit.*, en Boletín OSLAM 28, 1995, p. 26.

Este imperioso desafío, que se les plantea particularmente a los obispos de la Iglesia, consiste en redefinir el inicio de la vida presbiteral como una última etapa de la formación, ya fuera del seminario, pero igualmente planificada, donde los sacerdotes recién ordenados puedan realizar un año pastoral de síntesis y aplicación de todo lo aprendido, dentro del contexto de un ambiente relativamente protegido, que les sirva de puente entre la vida seminarística y la práctica normal del ministerio.

Actuar

Los sacerdotes recién ordenados deberían pasar por una etapa inicial de inserción en la vida ministerial, durante por lo menos un año, que permita su asignación en subgrupos de dos o tres -los cuales convendría que coincidan en su membresía con los grupos de vida del seminario-, en “parroquias modelo”, caracterizadas por una intensa vida pastoral, y bajo el cuidado de párrocos cuidadosamente escogidos por su testimonio de vida sacerdotal y por sus dones para la formación de sacerdotes jóvenes en la primera etapa de su ministerio. Esta propuesta de acción requiere, por lo tanto, de ciertos párrocos y parroquias con un “carisma” especial para este tipo de misión formativa, de manera que en cada diócesis se cuente con los recursos necesarios para llevar a cabo anualmente esta labor. Se consideraría, entonces, la designación de algunas “parroquias modelo”, en las que un equipo relativamente estable de párroco y coadjutores realiza un trabajo pastoral amplio, con una buena comunión sacerdotal y dinámicas de acción conjunta, al que se incorporaría anualmente un equipo transitorio de dos o tres sacerdotes recién ordenados, para ser apoyados en el inicio de su ministerio presbiteral. De esta manera, al final de cada año los sacerdotes que terminan esta experiencia serían destinados a nuevas parroquias, dejando su lugar a un nuevo subgrupo de neopresbíteros que inician su vida sacerdotal.

A este respecto, los mismos obispos consultados en la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal, al sugerir algunas estructuras o iniciativas que sirvan de ayuda y acompañamiento a los sacerdotes, mencionan que “se está organizando el año pastoral para los recién ordenados, como también antes de la teología, con el fin de discernir y acompañar al candidato al sacerdocio y a los recién ordenados para introducirlos de forma lenta y gradual en el ministerio”. Para el logro de este propósito, proponen la formación de “equipos de tres sacerdotes bajo la guía circunstancial de un sacerdote mayor, que vivan en comunidad cuidando juntos de su digno sustento”. Y especifican aún más esta iniciativa, señalando que

los jóvenes sacerdotes pasen sus primeros años con un sacerdote de edad, prudente y testigo de vida. Que se les visite constantemente en sus lugares de trabajo, ya sea personalmente, por el vicario o por sacerdotes amigos. Que haya cercanía con el obispo, vida en equipo sacerdotal, reuniones de todo el clero cada dos meses para estudio, oración y descanso. [Pero] lo más importante es la relación personal del Obispo con cada uno de los sacerdotes¹⁴¹.

A nivel de la Iglesia Universal, la Congregación para el Clero, en su “Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros” (1994), reafirma esta necesidad al establecer que

será responsabilidad del Obispo, también a través de eventuales cooperaciones prudentemente elegidas, proveer para que, en el año sucesivo a la ordenación presbiteral o a la diaconal, sea programado un año llamado pastoral. Esto facilitará el paso de la indispensable vida propia del seminario al ejercicio del sagrado ministerio, procediendo gradualmente, facilitando una progresiva y armónica maduración humana y

¹⁴¹ en OSLAM, 1995, pp. 34-35.

específicamente sacerdotal. Durante el curso de este año, será conveniente evitar que los nuevos ordenados sean colocados en situaciones excesivamente gravosas o delicadas, así como también se deberán evitar destinos en los cuales éstos se encuentren actuando lejos de sus hermanos. Es más, sería conveniente, en la medida de las posibilidades, favorecer alguna oportuna forma de vida en común..., y que el Obispo enviase a los nuevos sacerdotes con hermanos de vida ejemplar y celo pastoral¹⁴².

Aunque la mayor dificultad para el establecimiento de este año pastoral lo constituyen las presionantes demandas de tipo pastoral que los obispos deben atender en sus diócesis, en el citado Directorio se insiste en que

la primera destinación, no obstante las frecuentemente graves urgencias pastorales, debería responder, sobre todo, a la exigencia de encaminar correctamente a los jóvenes presbíteros. El sacrificio de un año podrá entonces ser más fructuoso para el futuro... Este año no deberá ser tanto un período de aprendizaje de nuevas materias, sino más bien de profunda asimilación e interiorización de lo que ha sido estudiado en los cursos institucionales. De este modo se favorecerá la formación de una mentalidad capaz de valorar los particulares a la luz del plan de Dios... En definitiva, la tarea de síntesis debe constituir el camino por el que transcurre el año pastoral¹⁴³.

2. Grupos de vida sacerdotal

La necesidad de estructuras grupales que promuevan la fraternidad sacerdotal o religiosa se vuelve cada vez más imperiosa durante el ejercicio del ministerio. Entre los muchos

argumentos que apuntan en esta dirección se encuentran los siguientes.

Ver

Al comentar las posibles razones que explican el abandono de los sacerdotes jóvenes, en lo que se refiere al estilo de relaciones interpersonales que se da entre los presbíteros, el DEVYM señala que “las causas en este nivel se encuentran en su mayoría en la ausencia de vida fraterna en los presbiterios”¹⁴⁴. Esto lo manifiestan algunos de los obispos encuestados, cuando afirman que “no se vive en profundidad, [la fraternidad presbiteral] se reduce a un mero amiguismo. Las relaciones quedan meramente en lo formal y no se abre a los problemas profundos... Insuficiente amistad auténtica dentro del presbiterio... Cuesta que vivan en comunidad, especialmente los de una misma generación, cada uno quiere vivir independientemente... No se tiene mucha confianza porque todos hablan de todos... El trato entre los presbíteros es más funcional que fraternal...”¹⁴⁵.

Juzgar

Ante esta realidad, desde 1985 los obispos y sacerdotes asistentes al “Encuentro sobre el abandono del Ministerio Presbiteral”, celebrado en Bogotá, Colombia, juzgaban como un desafío impostergable el “revitalizar las estructuras ya existentes para la comunión presbiteral y crear nuevas formas (grupos, asociaciones, etc.) que, por su fuerza solidaria y de fraterna amistad, favorezcan el crecimiento humano de los sacerdotes y contribuyan a solucionar sus dificultades,” enfatizando, a su vez, la necesidad de “educar a los sacerdotes, para que sean factores de concordia y comunión en el presbiterio, ayudando

¹⁴² Directorio, 82.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ en DEVYM, 1994, p. 8.

¹⁴⁵ en DEVYM, 1994, pp. 7-9.

a superar las dificultades de incomunicación y su consecuente aislamiento”¹⁴⁶.

Actuar

Los programas de Grupos de Vida que se vienen realizando en ciertos seminarios latinoamericanos constituyen hoy día un elemento nuevo que gradualmente va modificando la realidad de algunos presbiterios, en los que ya aparecen distintas expresiones de grupos fraternos, muchos de ellos conformados desde la etapa seminarística. Se hace necesario, entonces, establecer planes pastorales que brinden continuidad a los grupos ya existentes, y que abran nuevas opciones grupales a tantos sacerdotes que podrían beneficiarse grandemente con este tipo de vivencia comunitaria. Para este fin, convendría que los señores obispos consideraran el establecimiento, en las diócesis que presiden, de un programa flexible de Grupos de Vida Sacerdotal, a partir de asambleas del clero diocesano en las que se describan los fundamentos de tales programas, se analicen conjuntamente las distintas formas en que los grupos fraternos pueden constituirse, y se comenten las diversas dinámicas de relación que pudieran asumir los sacerdotes participantes, como parte de su vivencia fraternal.

Como punto de partida, es preciso realizar una toma de conciencia entre obispos y sacerdotes, sobre la importancia que se da en los documentos recientes del Magisterio a este tipo de programas. En el “Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros”, al referirse a la “amistad sacerdotal”, se señala que “una manifestación de esta comunión es también la vida en común, que ha sido favorecida desde siempre por la Iglesia; recientemente ha sido reavivada por los documentos del Concilio Vaticano II, y del Magisterio sucesivo, y es llevada a la práctica positivamente en no pocas diócesis... De modo par-

ticular hay que alabar aquellas asociaciones que favorecen la fraternidad sacerdotal, la santidad en el ejercicio del ministerio, la comunión con el Obispo y con toda la Iglesia”¹⁴⁷. Asimismo, en el Código de Derecho Canónico “se aconseja vivamente a los clérigos una cierta vida en común, que, en la medida de lo posible, ha de conservarse allí donde esté en vigor”¹⁴⁸.

A este respecto, los obispos consultados en la Encuesta sobre el Abandono Sacerdotal, al referirse a algunas estructuras o iniciativas que brindan apoyo y acompañamiento a los sacerdotes, manifiestan que “en varios lugares existen grupos de sacerdotes, animados por la espiritualidad de movimientos eclesiales u otras propuestas, específicamente sacerdotales, que llevan a vivir una experiencia concreta como respuesta a las exigencias de formación permanente y de fraternidad presbiteral. [Por otra parte], en algunas diócesis no hay estructuras, pero hay un excelente ambiente entre los sacerdotes. Casi nunca un recién ordenado está solo. Son pobres, alegres, hacen paseos y encuentros de formación una vez al año de varios días y todos asisten”. Sin embargo, aún considerando estas experiencias positivas, los obispos en cuestión opinan que tales esfuerzos no deben circunscribirse únicamente a iniciativas aisladas, y proponen que “se procure formar equipos sacerdotales por medio de Vicarías foráneas o decanatos, con el fin de no vivir solos y compartir las experiencias positivas y negativas del ministerio. Estos equipos hacen parte del plan pastoral de la diócesis, donde se ofrece acompañamiento, comunicación permanente y atención económica”¹⁴⁹.

Asimismo, refiriéndose específicamente a los sacerdotes recién ordenados, los obispos participantes en la encuesta su-

¹⁴⁷ *Directorio*, 28 y 29.

¹⁴⁸ CIC, Canon 280.

¹⁴⁹ en OSLAM, 1995, p. 35.

¹⁴⁶ en OSLAM, 1995, p. 41.

gieren la realización de “encuentros de convivencia y reflexión para los presbíteros de hasta cinco años, como también, encuentros por edad de ordenación, con el fin de buscar un descanso, hacer oración y revisión de vida”¹⁵⁰. En cuanto a esto, en el Directorio arriba citado también se recomienda que “los encuentros de los sacerdotes deben considerarse necesarios para crecer en la comunión, para una toma de conciencia cada vez mayor y para un adecuado examen de los problemas propios de cada edad”¹⁵¹. Y se agrega, en el apartado referente a las “necesidades en orden a la edad y a situaciones especiales”, que

*durante los primeros años posteriores a la ordenación, sería útil también que a los jóvenes presbíteros se facilitara la posibilidad de una convivencia familiar entre ellos y con los más maduros, de modo que sea posible el intercambio de experiencias, el conocimiento recíproco y también la delicada práctica evangélica de la corrección fraterna*¹⁵².

Todas estas recomendaciones del Magisterio pueden cobrar mayor vida con la implementación de un programa sabiamente elaborado de grupos de vida a nivel sacerdotal, el cual necesita establecerse de forma flexible y voluntaria, de manera que los sacerdotes se sientan libres de participar o no en él, así como de conformar los grupos y definir las dinámicas a seguir, según sus preferencias personales y no por designación de la auto-ridad eclesiástica. Sin embargo, siempre se requeriría del nombramiento de un sacerdote o equipo coordinador en cada diócesis, con experiencia en este campo, que supervise este Programa de Grupos de Vida Sacerdotal, y coordine las distintas actividades generales que animan y promueven una edificante dinámica grupal.

¹⁵⁰ en OSLAM, 1995, p. 34.

¹⁵¹ Directorio, 81.

¹⁵² Directorio, 93.

Finalmente, los obispos harían una importantísima contribución a este tipo de programa de fraternidad presbiteral, preocupándose por la marcha específica de los grupos; dando su apoyo a aquellas medidas prácticas que posibilitan sus reuniones; promoviendo la acogida de sacerdotes, en situaciones de soledad y vacío afectivo, en algunos de los grupos ya constituidos -o mediante la formación de nuevos grupos-; y organizando periódicamente convivencias de fraternidad sacerdotal a las que asistan los distintos grupos para conocerse entre sí, animarse con sus testimonios de vida fraterna, y comprometerse cada vez más con esta acción del Espíritu Santo en su propio presbiterio.

3. Formación Permanente

Ante las demandas que el mundo plantea a sacerdotes y religiosos a las puertas del tercer milenio, los argumentos que sustentan la necesidad de una formación integral permanente resultan ser de un carácter impostergable.

Ver

En la reflexión conclusiva que hace Monseñor Felipe Arizmendi sobre el tema de la deserción sacerdotal, manifiesta que “analizando las causas del abandono del ministerio presbiteral, después de la ordenación, es patente que muchas son un desenvolvimiento y un desarrollo de las deficiencias que ya habían aparecido en el Seminario. Este, sin embargo, hizo cuanto estuvo a su alcance. Cultivó la planta, sembrada por Dios, la hizo crecer y madurar. Sin embargo, si después de la ordenación no hubo el cuidado suficiente, por culpa propia y de los demás agentes de la formación permanente, la planta se puede secar, o al menos no dar el fruto que se esperaba.” Y cita, entonces, algunas de las respuestas que dieron los obispos en la encuesta, donde señalan que “falta formación permanente, entendida como crecimiento personal integral... Hay

desinterés, debilidad e indiferencia por sistematizarla de una forma orgánica, estable y comprometida..."¹⁵³.

Por otra parte, ya desde 1985, en el Encuentro realizado en Bogotá, Colombia, sobre el abandono del ministerio presbiteral, se planteaba la necesidad generalizada de "impulsar y organizar, en nivel nacional, regional y diocesano, la formación humana, espiritual, teológica y pastoral permanentes para los sacerdotes," así como la urgencia de "profundizar con los sacerdotes en la Teología y Espiritualidad del sacerdote diocesano, para propiciar una mejor identidad sacerdotal dentro del mundo actual"¹⁵⁴.

Juzgar

Estas necesidades reales y sentidas de la vida presbiteral, arriba apuntadas, sirven de marco al desafío que manifiesta uno de los obispos participantes en la encuesta, cuando afirma que "el hedonismo, el ambiente erotizado, el secularismo, la cultura de la subjetividad y otras situaciones nuevas, reclaman la nueva presencia del sacerdote"¹⁵⁵. Y es que en esto consiste el enorme desafío que enfrenta la Iglesia, a las puertas del tercer milenio de la era cristiana: convocar y formar pastores que guíen al pueblo de Dios, ofreciéndoles la formación inicial y permanente que los equipe de manera apropiada, para realizar a cabalidad su misión pastoral en medio de un mundo secularizado que necesita tanto la presencia del Reino de Dios. En otras palabras, tal y como se define la formación permanente en el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros, esta "es un medio necesario para que el presbítero de hoy alcance el fin de su vocación, que es el servicio de Dios y de su Pueblo"¹⁵⁶.

¹⁵³ en OSLAM, 1995, p. 14.

¹⁵⁴ en OSLAM, 1995, p. 41.

¹⁵⁵ en DEVYM, 1994, p. 5.

¹⁵⁶ Directorio, 71.

Actuar

La formación sacerdotal y religiosa no termina nunca. Por tanto, la Iglesia necesita inculcar en sus ministros la convicción de que el proceso iniciado en los seminarios y noviciados debe continuar a lo largo de sus vidas. Para esto, cada presbiterio debe organizarse a nivel diocesano, regional y nacional, para definir sus necesidades de formación permanente, a corto, mediano y largo plazo, como parte de un proceso sistemático y personalizado, que les permita realizar cada etapa de sus vidas recibiendo el apoyo necesario para la vivencia de un ministerio fructífero y realizante.

Esta labor de definición de necesidades prioritarias, metas generales y específicas, métodos más apropiados y resoluciones vinculantes para un programa de formación permanente, debería ser el resultado de un sínodo sobre vida sacerdotal y religiosa, convocado por los obispos para tal efecto, de manera que se realice una verdadera consulta de todo el presbiterio, incluyéndose también a los religiosos y las religiosas radicados permanentemente en cada diócesis o país en cuestión.

Los resultados finales de este sínodo para sacerdotes y religiosos, que incluiría como punto prioritario la formación permanente, serían ratificados por la Conferencia Episcopal de cada país, mediante una carta post-sinodal dirigida al presbiterio y comunidades religiosas pertinentes, en la que se establezcan los lineamientos y recursos apropiados para llevar adelante las conclusiones del sínodo, así como los mecanismos de seguimiento y evaluación permanente de tales iniciativas.

Esta propuesta de acción, aunque parece asumir dimensiones que sobrepasan el ámbito de asesoría profesional que se pretende aportar en este capítulo -en vistas a la realización de un proceso formativo de mayor madurez humana y sacer-

dotal-, constituiría, sin embargo, una de las maneras más eficaces y realistas de establecer un programa de formación permanente. Esto lo ha demostrado la Iglesia Universal en los programas episcopales suscitados a raíz del Concilio Vaticano II, así como la Iglesia latinoamericana, con la creación del CELAM y los trabajos posteriores que este viene realizando durante varias décadas, como resultado de sus periódicas conferencias episcopales a nivel continental.

En todo caso, el establecimiento de un programa de formación permanente del clero es una necesidad incuestionable. Tal y como se afirma en el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros,

la formación permanente es un derecho y un deber del presbítero e impartirla es un derecho y un deber de la Iglesia... La Iglesia tiene, por tanto, el deber y el derecho de continuar formando a sus ministros, ayudándolos a progresar en la respuesta generosa al don que Dios les ha concedido... Tal formación debe ser completa: humana, espiritual, intelectual, pastoral, sistemática y personalizada... Y no puede nunca considerarse terminada, ni por parte de la Iglesia que la da, ni por parte del ministro, que la recibe¹⁵⁷.

Ahora bien, aunque los argumentos son contundentes y parece existir un consenso sobre la necesidad de implementar este tipo de programa, en el mismo Directorio, arriba citado, se insiste que

para que la formación permanente sea completa, es necesario que esté estructurada 'no como algo que sucede de vez en cuando, sino como una propuesta sistemática de contenidos, que se desarrolla en etapas y se reviste de modalidades precisas'.

¹⁵⁷ Directorio, 72, 73 y 74.

Esto comporta la necesidad de crear una cierta estructura orgánica, que establezca oportunamente los instrumentos, los tiempos y los contenidos para su concreta y adecuada realización¹⁵⁸.

Finalmente, la Congregación para el Clero insiste en que

si bien es impartida a todos, la formación permanente tiene como objetivo directo el servicio a cada uno de aquellos que la reciben. De este modo, junto con los medios colectivos o comunes, deben existir además todos los demás medios, que tienden a concretar la formación de cada uno... [Por esto], el camino formativo unitario está marcado por etapas bien definidas. Esto exigirá una específica atención a las diversas edades de los presbíteros, no descuidando ninguna, como también una verificación de las etapas ya cumplidas, con la advertencia de acordar entre ellos los caminos formativos comunitarios con los personales, sin los cuales los primeros no podrían surtir efecto¹⁵⁹.

En conclusión, de todo lo anterior se desprende que un programa de tal envergadura requiere de la participación de todos los presbíteros y religiosos, en su etapa de definición, así como de una estructura orgánica y de un personal capacitado para llevarla a cabo. Pero, sobre todo, dependerá de la voluntad pastoral y el apoyo irrestricto de los señores obispos, para que esta propuesta de acción no solo tenga éxito sino que permanezca en el tiempo, dando frutos cada vez mejores para bien de la Iglesia. Pues tal y como se afirma en el Directorio antes citado,

la vida espiritual del sacerdote y su ministerio pastoral van unidos a aquel continuo trabajo sobre sí mismos, que permite

¹⁵⁸ Directorio, 79.

¹⁵⁹ Directorio, 80,81.

*profundizar y recoger en armónica síntesis tanto la formación espiritual, como la humana, intelectual y pastoral. Este trabajo, que se debe iniciar desde el tiempo del seminario, debe ser favorecido por los Obispos a todos los niveles: nacional, regional y, principalmente, diocesano*¹⁶⁰.

CONCLUSIÓN

Finalmente, a manera de recapitulación, es importante resaltar que todos los puntos arriba desarrollados, relativos a un proyecto formativo de madurez sacerdotal y religiosa, tienen un propósito en común: la búsqueda de medios más efectivos que promuevan un mejor proceso de maduración humana, afectiva y espiritual de los seminaristas o novicios, sacerdotes y religiosos, con vistas al reto pastoral que han de enfrentar en los albores del tercer milenio de la era cristiana.

Asimismo, en cada uno de los puntos tratados, se ha pretendido ofrecer respuestas concretas ante los problemas manifestados por los obispos participantes en la Encuesta Latinoamericana sobre el Abandono del Ministerio Sacerdotal, por parte de los sacerdotes jóvenes.

Convendría, entonces, concluir esta propuesta, citando la oración con que Monseñor Felipe Arizmendi concluye su análisis sobre las causas del abandono del ministerio presbiteral en América Latina¹⁶¹:

*Que el Espíritu del Señor nos ilumine,
para encontrar los caminos de una formación
que acompañe adecuadamente a todos los presbíteros,
en sus diferentes etapas y necesidades,
y así gocen con plenitud de su ministerio.
Por intercesión de Nuestra Señora, la Virgen María,
la que permaneció firme en el Calvario,
la que congregó a los apóstoles en la unidad de la fe
y de la oración, para la llegada de Pentecostés*

Amén.

AUTORREFLEXIÓN

1. Con el fin de analizar la propia experiencia en la etapa formativa, en el ministerio sacerdotal o religioso, o, según el caso, a nivel de vida laical, ¿qué elementos positivos o negativos, así como vacíos o ausencias, han caracterizado mi camino hacia una mayor madurez humana, afectiva y espiritual?
2. ¿He contado con estructuras de apoyo para mi vida cristiana y ministerial, tales como movimientos o comunidades eclesiales, sean estas de tipo parroquial o supraparroquial, comprometidas con mi crecimiento y bienestar? ¿He participado en una dinámica de grupo fraterno que promoviera mi vida espiritual, de relaciones, de estudio o trabajo, así como de proyección pastoral o apostólica? ¿He necesitado, buscado o recibido asesoría psicológica en mi proceso de maduración personal o en la resolución de situaciones de crisis? ¿Me he planteado regularmente un "proyecto personal de vida", que me permita cotejar metas y logros de manera periódica?
3. ¿He vivido experiencias significativas que contribuyeran a una conversión auténtica y profunda a Jesucristo, como Señor de mi vida? ¿He participado en contextos que me posibilitaran una mejor comprensión y manejo apropiado de mi

¹⁶⁰ Directorio, 70.

¹⁶¹ en OSLAM, 1995, p.14.

sexualidad y afectividad, según mi condición particular de vida? ¿He tenido oportunidad de dialogar abiertamente sobre temas importantes y polémicos, relacionados con mi compromiso eclesial, con el fin de asumir una postura sanamente crítica y madura ante ellos?

4. ¿Cómo ha sido mi relación a nivel intraeclesial con mis obispos, superiores o líderes laicales? ¿Cuál ha sido el ambiente que ha prevalecido en mis relaciones con mis colegas, sean estos seminaristas o novicios, sacerdotes, religiosos, religiosas o laicos?
5. ¿He tenido experiencias positivas de acompañamiento y formación, ya sean de tipo inicial o permanente, que me facilitarían una adecuada integración en la vida ministerial o de servicio apostólico?
6. En caso contrario, ¿cuáles han sido las principales áreas negativas o de vacío, entre las consideradas más arriba, de las que he adolecido para una mejor formación para la madurez humana, afectiva y espiritual en mi vida? ¿Qué podría hacer actualmente para mejorar al respecto?

TERCERA PARTE

LA MADUREZ DEL SACERDOTE O RELIGIOSO

INTRODUCCIÓN

Al considerarse en esta sección el tema de la madurez integral en la vida de sacerdotes y religiosos, se retoman los conceptos de identidad, intimidad y generatividad de Erikson, asociándolos con otros parámetros de madurez, propuestos por la Psicología y el Magisterio, en las dimensiones humana, ministerial y formativa.

A nivel humano, se presentan tres procesos, desarrollados por el autor, en las áreas de la autoestima, el afecto y la adaptación al estrés, que permiten correlacionar la madurez con el buen ajuste a la vida, en todo lo concerniente a la relación de la persona consigo misma, con los demás, y a su manera de enfrentar los desafíos y demandas que le plantea la existencia. A cada uno de estos niveles se profundiza también en la esfera psicosexual, definiéndose la madurez como el logro gradual de una adecuada identidad, mutualidad e integración psicosexual, en las áreas cognitiva, emocional, social y moral de la personalidad.

Asimismo, al considerarse la madurez integral del sacerdote, religioso y religiosa, se asocian los sentidos de misterio, comunión y misión, a nivel ministerial, con la experiencia de un celibato satisfactorio, mediante un apropiado equilibrio entre la vivencia de una soledad apacible, de una interacción afectuosa y de una misión realizante. Finalmente, se plantean ciertos parámetros importantes para la elección y el crecimiento en áreas del carácter por parte de los formadores o superiores en la Iglesia, y se relaciona la triada Eriksoniana con el rol que éstos desempeñan como modelos y promotores de madurez humana, espiritual, comunitaria, académica y pastoral en la vida de sus dirigidos.

CAPÍTULO 6

LA MADUREZ HUMANA INTEGRAL: EL PROCESO DE LA AUTOESTIMA

Entre los distintos autores psicológicos que se han abocado al estudio del desarrollo hacia la madurez humana, se ha resaltado anteriormente el enfoque propuesto por el Dr. Erik Erikson, que ofrece una síntesis excepcional de gran relevancia y validez sobre los elementos fundamentales que caracterizan al adulto maduro. Para Erikson, por lo tanto, la clave del proceso maduracional en la persona joven y adulta consiste en la adquisición de fortalezas en las áreas de la identidad personal, la intimidad en la relación con otros, y la generatividad de vida que trascienda a las futuras generaciones.

Este esquema fundamental de Erikson, complementado por el concepto del Dr. Víctor Frankl de la 'voluntad de sentido', entendida como la fuerza motivadora primordial en la vida del ser humano, han permitido definir anteriormente a la persona madura como aquella que, en un momento determinado de su vida, va desarrollando un sano sentido de identidad, un cálido sentido de pertenencia y fraternidad con sus semejantes, y un sólido sentido de misión como significado último de su existencia.

Aún cuando el planteamiento original sobre la madurez que Erikson presenta en su libro *Infancia y sociedad* (1966), corresponde a un enfoque longitudinal del desarrollo humano - el cual requiere de un proceso de maduración a través de etapas sucesivas-, estos elementos fundamentales de la 'identidad', la 'intimidad' y la 'generatividad' pueden trascender a una concepción meramente evolutiva, para constituirse en criterios válidos que permitan evaluar el grado de madurez, alcanzado por una persona adulta, en cualquier edad cronológica en que se encuentre.

De esta manera, el esquema básico o trilogía de conceptos fundamentales, propuesto por Erikson, puede asociarse también con otras características más específicas de la madurez humana, cristiana y sacerdotal en la vida de presbíteros y religiosos, constituyéndose así en el esqueleto que sostiene los diferentes sistemas vitales que posibilitan la existencia de la persona a nivel integral.

En el "Cuadro de conceptos que caracterizan la madurez humana", por lo tanto, puede apreciarse un diagrama en el que se señalan las características del individuo bien adaptado a nivel psicológico en las áreas básicas de la salud mental y el ajuste afectivo-sexual, correlacionadas a su vez con su sentido de identidad, intimidad y generatividad personales (*Ver Cuadro de conceptos n. 1*).

Los primeros tres parámetros, que caracterizan a la persona que goza de una buena salud mental, se fundamentan en una síntesis personal de los enfoques, mucho más generales, que proponen diversos autores especialistas en ajuste psicológico y salud mental¹, y que pueden redefinirse en términos de

¹ J. WHITTAKER, *Psicología*, 3ª. Edición, Editorial Interamericana, México, 1977, pp. 538-539.

CUADRO: CONCEPTOS QUE CARACTERIZAN LA MADUREZ HUMANA

IDENTIDAD	SANA AUTO-ESTIMA - Auto-imagen - Auto-valoración - Auto-confianza - Auto-control - Auto-afirmación - Auto-realización	IDENTIDAD PSICOSEXUAL - Cognitiva - Emocional - Social - Moral
INTIMIDAD	CAPACIDAD DE DAR Y RECIBIR AFECTO - Empatía - Respeto - Autenticidad	MUTUALIDAD PSICOSEXUAL
GENERATIVIDAD	BUEN MANEJO DEL ESTRÉS - Objetivo - Controlar - Interpretar	INTEGRACIÓN PSICOSEXUAL

tres componentes básicos, a saber: la autoestima, la capacidad de dar y recibir afecto, y la adaptación al estrés. A cada uno de estos componentes, seguidamente, se le dedica un capítulo entero en el desarrollo de este libro, debido a su gran relevancia como fundamentos para la comprensión de la madurez humana, a nivel integral.

Por otra parte, se asocian también estos parámetros con otros correspondientes a la dimensión psicosexual de la madurez humana, siguiendo el enfoque propuesto por el psicólogo estadounidense Dr. Michael Cavanagh (1983) sobre el desarrollo a nivel afectivo y sexual, consistente en la maduración plena de las dimensiones cognitiva, emocional, social y moral de la sexualidad. De acuerdo con este enfoque, el desarrollo afectivo y sexual de tipo normal conduce, a través de las distintas fases de la adolescencia, a un sentido adecuado de la identidad sexual, así como a la consolidación de una sexualidad madura en las fases de la mutualidad y de la integración psicosexual en la persona adulta.

LA AUTOESTIMA Y EL SENTIDO DE IDENTIDAD PERSONAL

Como resultado de la superación satisfactoria de la etapa de la adolescencia, las personas van desarrollando un sano sentido de identidad, particularmente en lo tocante a una definición apropiada de su rol como adultos, así como a nivel ocupacional y sexual. Esta seguridad en la propia identidad permite trascender las reacciones de confusión y preocupación excesivas sobre sí mismo, que son características del adolescente inmaduro, motivando a la persona a orientarse hacia el otro, tras la búsqueda de una vivencia de la afiliación y el amor concreto en las relaciones humanas. Sin embargo, esta capacidad de identidad personal no se verá plenamente reali-

zada a menos que se fundamente sobre la base de una autoestima saludable.

La relación existente entre la identidad propia y la autoestima la establecen los autores Matthew McKay y Patrick Fanning desde el primer capítulo de su libro *Autoestima: Evaluación y mejora*. Así, ellos afirman que “uno de los principales factores que diferencia al ser humano de los demás animales es la conciencia de sí mismo: la capacidad de establecer una identidad y darle un valor. En otras palabras”, agregan estos autores, “usted tiene la capacidad de definir quién es y luego decidir si le gusta su identidad o no. El problema de la autoestima está en la capacidad humana de juicio”².

El mismo Jesús, al proclamar hace dos milenios el mandamiento del amor, señaló que este consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo (Mc 12, 28-34), estableciendo de esta manera que el amor a sí mismo debía constituir no solo la medida, sino el requisito previo y una de las fuentes principales del amor a los demás. Es muy conocido el adagio popular de que ‘nadie da lo que no tiene’, el cual reafirma la necesidad personal de desarrollar una estima propia adecuada, sin la cual el individuo se vería imposibilitado para vivenciar un amor trascendente hacia los demás. Porque, como a su vez lo manifiesta el Dr. Nathaniel Branden, una de las mayores autoridades en el tema de la autoestima, “si disfruto de un sentimiento fundamental de eficacia y valía, y me considero a mí mismo digno de ser querido, entonces tendré fundamento para apreciar y querer a los demás”³. A este respecto, Branden añade también que “mi relación con los demás tiende a mostrar y a reflejar la relación

² M. MCKAY Y P. FANNING, *Autoestima: evaluación y mejora*, Martínez Roca, Barcelona, 1991, p.13.

³ N. BRANDEN, *Los seis pilares de la Autoestima*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p.26.

que tengo conmigo mismo. En un comentario sobre el mandamiento de 'ama a tu prójimo como a ti mismo'", dice él,

el filósofo portuario Erik Hoffer resalta en algún lugar que esto es precisamente lo que la gente hace: la persona que se odia a sí misma, odia a los demás. Los asesinos de todo el mundo, tanto en sentido literal como figurativo, no se caracterizan precisamente por tener una relación íntima o cariñosa con su yo íntimo⁴.

Más aún, al referirse a esta necesidad crucial en la vida humana, el Dr. Branden señala enfáticamente, desde una óptica personal, que

fuera de los problemas de origen biológico, no conozco una sola dificultad psicológica -desde la angustia y la depresión hasta el miedo a las relaciones íntimas o al éxito, el abuso del alcohol o de las drogas, el bajo rendimiento en el estudio o en el trabajo, el maltrato a las mujeres o la violación de menores, las disfunciones sexuales o la inmadurez emocional, el suicidio o los crímenes violentos-, que no sea atribuible a una autoestima deficiente. De todos los juicios de que somos objeto, ninguno es tan importante como nuestro propio juicio. La autoestima positiva es el requisito cardinal de una vida plena⁵.

ANTECEDENTES TEÓRICOS DEL "PROCESO DE LA AUTOESTIMA"

Dentro del ámbito psicológico, han habido autores de gran prestigio que se ocuparon del tema de la autoestima prácti-

⁴ Ibid, p.68.

⁵ N. BRANDEN, *Cómo mejorar su autoestima*, Ediciones Paidós Mexicana, México, 1998, p.10.

camente desde el nacimiento de la psicología científica en el Siglo Diecinueve. Entre ellos puede mencionarse a William James, fundador de la Escuela Funcionalista, y a Alfred Adler, uno de los mayores exponentes de la Escuela Psicodinámica.

Por otra parte, el propio Sigmund Freud, fundador de la Escuela Psicodinámica, aunque explícitamente ignoró el abordaje de la autoestima, de manera implícita sí la trató al teorizar sobre los 'mecanismos de defensa'. Esto lo establece claramente el Dr. Nathaniel Branden -quizás hoy en día el más connotado especialista en autoestima-, cuando afirma que

donde Freud pensaba en términos de 'mecanismos de defensa del yo', de estrategias para evitar la amenaza al equilibrio del yo que suponía la ansiedad, en la actualidad yo pienso en términos de 'mecanismos de defensa de la autoestima', estrategias para defendernos contra cualquier tipo de amenaza, de cualquier origen, interna o externa, a la autoestima... En otras palabras, todas las famosas 'defensas' que identificó Freud pueden entenderse como esfuerzos por proteger la autoestima⁶.

Es así, entonces, que desde el desarrollo incipiente de las primeras 'escuelas psicológicas', se vienen considerando las necesidades y las metas que sustentan el concepto de la autoestima. De esta manera, el funcionalista William James definió la autoestima como el resultado de lo que la persona hace para obtener el éxito en aquellas metas que pretende alcanzar⁷. Alfred Adler, por su parte, enfatizó el papel de la autoestima como uno de los elementos relevantes de la dinámica personal que caracterizan la vida humana. De acuerdo con Mosak y Dreikurs, especialistas en la teoría de Adler, éste consideraba que el hombre no es empujado desde atrás por

⁶ N. BRANDEN, *op. cit.*, 1995, p.14.

⁷ Cf. H. FENSTERHEIM, *No diga que sí cuando quiera decir que no*, Editorial Grijalbo, México D.F., 1990, p.34.

causas tales como la herencia o el ambiente, sino que más bien es jalado desde adelante por las metas que él mismo se propone realizar. El hombre, según Adler, "se mueve hacia una meta autoseleccionada, una meta que él siente que le dará un lugar en el mundo. El actúa como si el logro de esta meta ideal le ofreciera seguridad, le diera un lugar y le preservara su autoestima"⁸.

Por lo tanto, es posible apreciar que existe un alto grado de coincidencia entre el pensamiento de Alfred Adler y el de William James en este sentido, al considerar ambos a la autoestima como el resultado de las metas propuestas. Esta posición compartida, además, establece que la autoestima se manifiesta no sólo como un proceso interno dentro del individuo, sino que se relaciona externamente con el éxito o el fracaso que éste obtiene, a nivel conductual, en la búsqueda de sus metas.

Sin embargo ha sido Abraham Maslow, uno de los representantes de la Psicología Humanista, quien más ha difundido el papel que la autoestima desempeña en la vida humana, al incluirla dentro de su conocida 'Jerarquía de necesidades'. Para Maslow existen dos tipos de necesidades de estima, a saber, la estima propia y aquella que proviene de los demás. Ambas las ubica jerárquicamente por encima de las necesidades fisiológicas, las de seguridad personal y las necesidades de pertenencia y afecto. Frank Goble, autorizado por el propio Maslow para exponer su teoría en el libro *The Third Force* (*La tercera fuerza*), las describe en los siguientes términos: "la autoestima incluye tales necesidades como el deseo de confianza, competencia, maestría, adecuación personal, logro, independencia y libertad. El respeto por parte de otros incluye

⁸ R. CORSINI, *Current Psychotherapies*, F.E. Peacock Publishers, Inc. Itasca, Illinois, 1973, p.40.

conceptos tales como el prestigio, reconocimiento, aceptación, atención, status, reputación y aprecio"⁹. No obstante, a pesar de las diferencias entre estos dos tipos de necesidades, el mismo Maslow propone que ambos se hallan estrechamente relacionados, cuando afirma que "la autoestima más estable y, por tanto, la más sana, se basa en el respeto merecido por parte de otros, más que en la fama y la celebridad externas, o en la adulación injustificada"¹⁰.

Diversos otros autores coinciden también con esta apreciación de que existe una doble fuente promotora de la autoestima. Entre ellos, Robert W. White considera que

el teorizar sobre la autoestima se ha visto a menudo obstaculizado por el fracaso a la hora de apreciar que esta se alimenta de dos manantiales diferentes. Existe una fuente externa, la estima en que somos tenidos por otra gente, y una fuente interna, nuestro propio sentido de competencia al enfrentarnos con nuestro entorno... [Sin embargo], este contraste de fuentes externas e internas no debe oscurecer las importantes interacciones que ocurren entre ambas¹¹.

Asimismo, aunque Nathaniel Branden le concede una importancia mucho mayor a la fuente interna sobre la externa, no deja de reconocer y desarrollar la interacción entre ambas. Es así que en su obra definitiva sobre este tema, *Los seis pilares de la autoestima*, publicada originalmente en 1994, él insiste en que "la autoestima está configurada por factores tanto internos como externos. Entiendo por factores 'internos'", dice él,

⁹ F. GOBLE, *The Third Force: the psychology of Abraham Maslow*, Pocket Books, New York, 1973, p.42.

¹⁰ A. MASLOW, *Motivation and personality*, Harper and Row, New York, 1954.

¹¹ R. WHITE, *The enterprise of living: growth and organization in personality*, Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York, 1972, p. 398.

*los factores que radican o están creados por el individuo -ideas, creencias, prácticas o conductas-. Entiendo por factores 'externos' los factores del entorno: los mensajes transmitidos verbal o no verbalmente, o las experiencias suscitadas por los padres, los educadores, las personas 'significativas para nosotros', las organizaciones y la cultura*¹².

Por consiguiente, así como la autoestima se manifiesta tanto a nivel actitudinal inferido como conductual observable, y dado que las fuentes que la sustentan son de dos tipos, internas y externas -en continua interacción-, resultan ser también muchos los conceptos asociados con ambos niveles y fuentes, tal y como se aprecia en las listas de conceptos relacionados con la autoestima propuestas por Maslow¹³.

Más aún, puede afirmarse también que en su sentido más restringido la autoestima se refiere, como lo señala White, "al valor del yo, [o sea] el valor de uno como persona a los ojos de otros, pero especialmente a los ojos de uno mismo" (p. 395). No obstante, en un sentido mucho más amplio, el mismo White opina que a la autoestima a menudo "se le ha dado el status de motivo maestro (o motivo superordinario) en la vida humana" (p. 395), haciendo que muchos otros conceptos se subordinen al concepto de autoestima, con el fin de lograr una verdadera comprensión de ella (White, 1972). Esto también lo confirma Branden, al apuntar que se entiende "por autoestima mucho más que ese sentido innato de nuestra valía personal"; en otras palabras, que "se trata de algo más que de una opinión o un sentimiento. Es una fuerza motivadora (que) inspira un tipo de comportamiento"¹⁴.

¹² N. BRANDEN, *op. cit.*, 1995, p.11.

¹³ Cf. GOBLE, *op. cit.*, 1973, p.42.

¹⁴ N. BRANDEN, *op. cit.*, 1995, pp.21 y 22.

Sin embargo, cuando se hace referencia en la literatura psicológica o educativa, así como a nivel popular, a estos variados conceptos que conforman la autoestima, muy frecuentemente se menciona un conjunto de características descriptivas, aparentemente sinónimas o complementarias entre sí, sin especificarse con claridad las diversas formas en que estas se relacionan, tanto en sus manifestaciones internas como en las externas, en la vida de las personas.

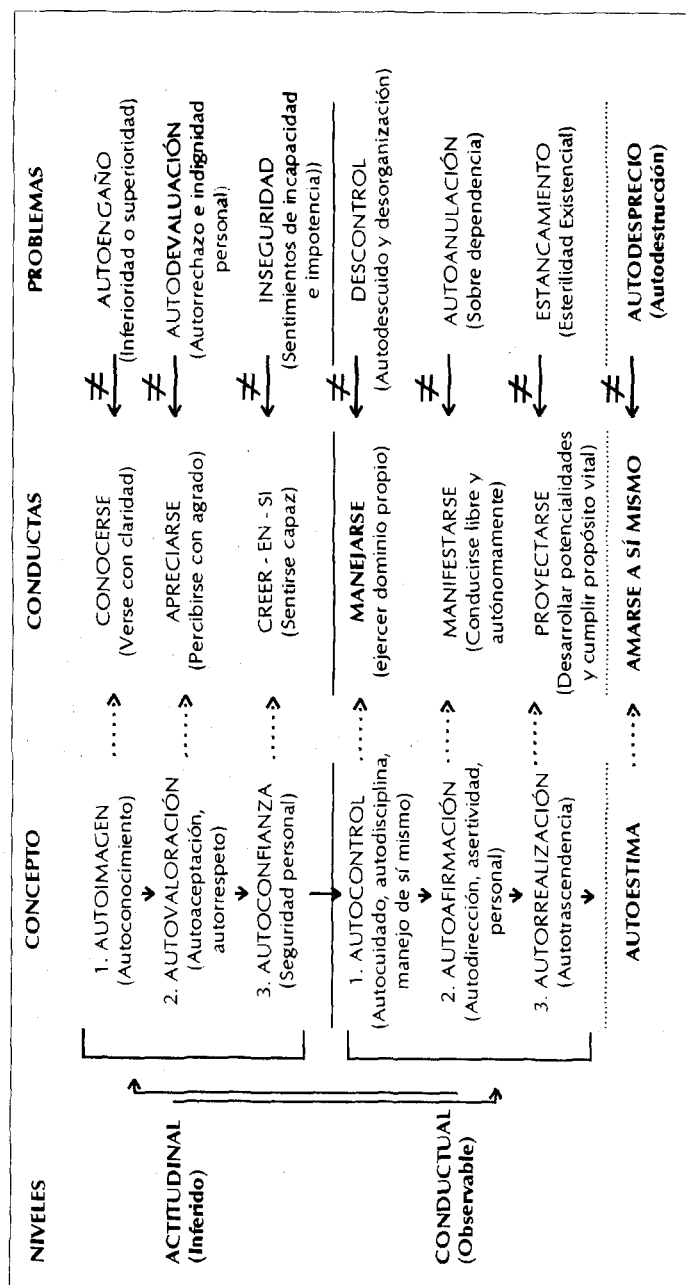
En este sentido, según lo enfatiza en su último libro el propio Dr. Nathaniel Branden al referirse a la popularización reciente del concepto de la autoestima,

*en la actualidad, el peligro está en que esta idea se haya puesto de moda: está en boca de todos, lo cual no quiere decir que todos la comprendan. Pero si no tenemos claro su significado preciso y los factores específicos de que depende su pleno logro -si nuestra reflexión no es cuidadosa, o sucumbimos a las simplificaciones excesivas y al almibaramiento de la psicología popular-, el destino de esta materia será aún peor que su desconocimiento: se trivializará*¹⁵.

Esta necesidad de considerar a la autoestima en su espectro más amplio de conceptos relacionados que la componen, es la que me ha llevado a conjuntar sistemáticamente los seis componentes asociados más importantes, en términos de un proceso de interacciones ordenadas, que permitan una mejor comprensión de la forma en que la autoestima se expresa y se consolida a nivel personal (ver Cuadro del "Proceso de la Autoestima" página siguiente). Por lo tanto, en este modelo propio, denominado "Proceso de la autoestima", se considera la autoestima desde la perspectiva de sus dos dimensiones complementarias, a saber, la dimensión actitudinal inferida y la

¹⁵ Ibid., p.13.

Cuadro: EL PROCESO DE LA AUTOESTIMA



dimensión conductual observable, integradas cada una de ellas por tres componentes esenciales.

Los tres primeros componentes de la autoestima, entonces, representan los elementos de tipo inferido, y son los siguientes: 1) La autoimagen, que podría caracterizarse por la exclamación: "¡Me veo bien!"; 2) La autovaloración, que encuentra su expresión más adecuada en la frase: "¡Soy importante!"; y 3) La autoconfianza, que se manifiesta cuando la persona afirma: "¡Yo puedo!".

Los siguientes tres componentes complementarios constituyen los elementos conductuales de tipo observable, a saber: 1) El autocontrol, que puede expresarse con la manifestación: "¡Estoy en orden!"; 2) La autoafirmación, que se refleja cuando la persona exclama satisfecha: "¡Así soy yo!"; y 3) La autorrealización, que hallaría su mejor expresión en la frase: "¡Lo he hecho!".

La suma de todos estos elementos o componentes asociados de la autoestima puede, finalmente, caracterizarse por la afirmación: "¡Estoy bien!".

LOS COMPONENTES INFERIDOS DEL "PROCESO DE LA AUTOESTIMA"

Cuando el renombrado especialista Nathaniel Branden intentó definir la autoestima, al inicio de su libro de 1987 *How to Raise Your Self Esteem* (Cómo mejorar su autoestima), estableció que

la autoestima es la suma de la confianza y el respeto por sí mismo. Refleja el juicio implícito que cada uno hace acerca de

¹⁶ N. BRANDEN, *Cómo mejorar su Autoestima*, Ediciones Paidós Mexicana, México, 1998, pp.10-11.

*su habilidad para enfrentar los desafíos de su vida (para comprender y superar sus problemas) y acerca de su derecho a ser feliz (respetar y defender sus intereses y necesidades). Tener una alta autoestima es sentirse confiadamente apto para la vida, es decir, capaz y valioso*¹⁶.

Por su parte, en su libro *The Enterprise Of Living*, Robert W. White manifiesta que existen tres aspectos en la percepción del ego, todos de tipo inferido, que permiten comprender la apreciación que la persona tiene de sí misma a nivel actitudinal. Una actitud, desde el punto de vista psicológico, puede ser definida como “la disposición positiva o negativa, intelectual o emotiva, que implica un comportamiento determinado y consecuente ante una situación, cosa o persona”¹⁷.

En este sentido, según White, el primer aspecto de la autoestima, que se define como cognitivo, corresponde a lo que el individuo conoce sobre sí mismo como objeto de su propio conocimiento, y que se organiza en la forma de lo que se denomina con los términos de autoimagen o autoconcepto. El segundo aspecto, al que White llama aspecto activo, le permite a la persona contemplarse, ya no como objeto sino como sujeto de sus actos, proceso que encuentra su culminación en el sentido de la propia competencia. Finalmente se plantea el aspecto afectivo, el cual se asocia con el valor que la persona le asigna a su propio yo, en términos de la apreciación y el orgullo que esta experimenta por ser quien es, ante sí misma y ante los demás¹⁸.

Por tanto, aunque Branden considera de forma separada a la ‘autoimagen’, y no la incluye dentro de su definición de

autoestima -como sí lo hace White-, es evidente que no existen discrepancias entre ambos enfoques, pues los dos establecen la estima propia en términos del valor y la capacidad personal, a partir de una imagen imprescindible de sí mismo. Así, la suma de estos tres aspectos esenciales en la percepción que todo individuo tiene de su propia persona, han sido incluidos como parte del “Proceso de la autoestima”, que aquí se presenta, designándolos con los nombres de ‘autoimagen’, ‘autovaloración’ y ‘autoconfianza’, y se constituyen en los elementos claves para la formación de una autoestima saludable a nivel actitudinal inferido (ver cuadro del “Proceso de la autoestima” pág. 192).

A continuación se desarrolla cada uno de ellos:

1. La autoimagen

La autoimagen consiste en la capacidad de verse a sí mismo, no mejor ni peor, sino como la persona realmente es. En términos prácticos, la autoimagen se entiende como un verse con claridad, semejante a la función que desempeña un buen espejo cuando refleja una imagen con nitidez, sin alterarla de ninguna forma. De acuerdo con Whittaker, “la persona bien adaptada tiene cierta conciencia de sus motivos, deseos, ambiciones, sentimientos, etc., [incluyendo] la capacidad para apreciar de una manera realista sus virtudes y defectos”¹⁹. En este sentido, entonces, la persona que goza de una autoestima saludable trata de estar consciente incluso de sus mismos errores. Afirmación compartida a su vez por el Dr. Nathaniel Branden, quien señala que la estima propia “se expresa a sí misma en estar abierta a la crítica y en el alivio al reconocer los errores, porque la autoestima no está ligada a la imagen de ‘ser perfecto’”²⁰.

¹⁷ L. ANCONA, *Enciclopedia temática de psicología*, vol. II, Editorial Herder, Barcelona, 1980.

¹⁸ R. WHITE, *The enterprise of living: growth and organization in personality*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1972, pp. 391-392.

¹⁹ J. WHITTAKER, *Psicología*, 3ª. Edición, Editorial Interamericana, México D.F., 1977, p. 538.

²⁰ N. BRANDEN, *Los seis pilares de la autoestima*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994, p.63.

La autoimagen, por consiguiente, se relaciona con otros términos semejantes tales como el autoconocimiento o el autoconcepto. Si bien a este último término se le otorga a menudo una significación mucho más amplia, que llega incluso a abarcar a la propia autoestima, aquí se le presenta en su acepción más básica. A este respecto, Branden establece que “el concepto de uno mismo se basa tanto en lo que pensemos de nosotros como en quiénes somos; en nuestros rasgos físicos y psicológicos, nuestros valores personales y nuestras responsabilidades; en nuestras posibilidades y limitaciones, nuestras fuerzas y debilidades”²¹. Y, aunque él llega a la conclusión de que “el concepto de uno mismo contiene o incluye el nivel de autoestima”²², también podría afirmarse lo contrario; o sea, que es la autoestima, a nivel global, la que abarca al autoconcepto, como fundamento sobre el que se erigen, posteriormente, el sentido positivo de la propia valía y el sentido de la eficacia a nivel personal.

El primer paso hacia una sana autoestima se caracteriza, entonces, por la capacidad de verse a nivel personal de manera realista, tanto en lo que constituye la imagen actual de sí mismo como en cuanto a la imagen potencial de lo que la persona puede llegar a ser. Consideremos, por ejemplo, la autoimagen de un estudiante de medicina, quien ya se mira a sí mismo, en la actualidad, como un futuro médico dedicado al desempeño de su profesión. De esta forma, se comprueba que el concepto de autoimagen no es algo estático, anclado en el presente, sino que incluye el conocimiento propio extraído de las experiencias del pasado, al igual que las imágenes que el individuo viene procesando sobre su posible evolución personal en el futuro.

²¹ Ibid., p. 33.

²² Ibid., p. 33.

De hecho, es posible afirmar también que una buena imagen del yo potencial que se puede alcanzar a través del tiempo influye muy positivamente en varios de los otros componentes del “Proceso de la autoestima”, tales como la autoconfianza y la autorrealización. Al comentar sobre este tema, el Dr. Nathaniel Branden menciona en su último libro, aquí citado, al psicólogo educacional E. Paul Tórrense, quien basado en una amplia evidencia científica se atreve a sostener que, “de hecho, la imagen del futuro de una persona puede pronosticar mejor lo que consiga del futuro que sus actuaciones del pasado”²³. Esto lleva a Branden a la conclusión de que el esfuerzo de las personas por aprender, así como sus logros personales, están basados, “al menos en parte, en lo que pensamos que es posible y apropiado para nosotros”²⁴.

Ahora bien, al considerarse la autoimagen en tales términos no se pretende aún emitir un juicio de valor sobre sí mismo, sino sencillamente el tener una percepción básica de las características más relevantes de la propia personalidad y su relación con las personas y el mundo circundante. En cuanto a esto, el Dr. Nathaniel Branden, en su obra clásica publicada en 1969 *The Psychology Of Self Esteem (La Psicología de la Autoestima)*, establece claramente que “las personas ven el mundo a través del filtro de sí mismas; por consiguiente, la imagen del Yo colorea e influye todas las percepciones, su manera de pensar, de sentir, de obrar. El autoconcepto es el marco de referencia de todas las demás percepciones”²⁵.

Por consiguiente, de la misma manera en que las personas llegan a conocer gradualmente a sus seres más cercanos o queridos, tanto en sus áreas positivas como negativas, asimismo

²³ Ibid., p. 33.

²⁴ Ibid., p. 33.

²⁵ Id., *The psychology of self esteem*, Bantam Books, New York, 1971.

ocurre con el autoconocimiento, que posibilita el ir procesando una imagen personal correcta y fiel de uno mismo.

a. El problema del autoengaño por inferioridad o superioridad

La falta de claridad en el conocimiento de sí mismo resulta ser una de las características principales de las personas que poseen una autoestima inadecuada. El mayor problema en esta área, por consiguiente, es el autoengaño, el cual puede caracterizarse ya sea por una visión de inferioridad o de superioridad que le impide a la persona, en cualquiera de ambos casos, el tener una imagen realista de sus propias cualidades y defectos.

Si bien los problemas en la autoestima se asocian generalmente con una baja autoimagen, también es posible que un autoconcepto de superioridad personal refleje, a su vez, dificultades en este campo, produciéndose más bien lo que Nathaniel Branden denomina como una 'pseudoautoestima'. Este tipo de 'falsa autoestima', él la define como

la ilusión de tener una eficacia y dignidad fuera de la realidad. Es algo irracional, una autoprotección para disminuir la ansiedad y proporcionarnos un sentido falso de seguridad para aliviar nuestras necesidades de una auténtica autoestima, al mismo tiempo que permitimos que las causas reales de su carencia permanezcan sin ser examinadas²⁶.

En este sentido particular, es preciso enfatizar también que no existe lo que podría denominarse como un 'exceso de autoestima'. El propio Dr. Branden, en su libro *Cómo mejorar su autoestima*, antes citado, manifiesta que "la arrogancia, la jactancia y la sobreestimación de nuestras capacidades refleja más bien una autoestima equivocada y no, como imaginan

algunos, un exceso de autoestima"²⁷. A lo que agrega, en otro de sus libros, haciéndose la pregunta retórica: "¿Es posible tener demasiada autoestima?" Y él mismo se responde:

No, no lo es; como tampoco es posible tener demasiada salud física o un robusto sistema inmunitario. Algunas veces la autoestima se confunde con ser jactancioso, fanfarrón o arrogante; pero tales rasgos no reflejan una gran autoestima, sino una muy pequeña; este tipo de personas refleja una falta de autoestima. Las personas con una autoestima alta no se comportan de una forma superior a los demás; no persiguen mostrar su valor comparándose con los demás. Su alegría se debe a ser quienes son, no a ser mejores que los demás²⁸.

A este respecto, un ejemplo que puede ayudar a ilustrar tal situación en cualquiera de sus extremos, ya sea por superioridad como por inferioridad, son los problemas comunes relacionados con la autoimagen de muchos adolescentes. Estos, en su búsqueda de identidad, a menudo pasan horas frente al espejo en un escrutinio crítico de sí mismos. Hay algunos que se admiran excesivamente por sus cualidades físicas, ignorando quizás ciertos defectos; mientras que otros sobreenfatizan sus rasgos menos deseables, en perjuicio de otras características más favorables de sus personas. Y, aunque el concepto de 'autoimagen' no se refiere exclusivamente a los rasgos externos, sino más bien a la imagen de la personalidad propia, como un todo, se ha comprobado que incluso ciertas personas adultas que presentan tipos físicos muy atractivos -considérese particularmente a modelos o estrellas de cine-, a veces manifiestan el mismo problema de los adolescentes. Porque ellas, en su falta de autoestima, tienden a fijarse solamente en aquello que consideran negativo, desatendien-

²⁷ Id, *Cómo mejorar su autoestima*, Ediciones Paidós Mexicana, México D.F., 1998, p.15.

²⁸ Id., *Los seis pilares de la autoestima*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994, p.37.

²⁶ N. BRANDEN, *op. cit.*, 1994, p.71.

do el resto de cualidades por las que son tan admiradas por todo el mundo.

Este tipo de juicio equivocado sobre sí mismo refuerza el principio de que la autoestima está relacionada únicamente de forma indirecta con las circunstancias físicas, características o situacionales que viven las personas. Según lo expresan McKay y Fanning a este respecto, "hay otro factor influyente que determina la autoestima todo el tiempo: Sus ideas". Y esto lo explican diciendo, a manera de ejemplo, que si

usted se mira al espejo y piensa...: 'Estoy gordo'..., este pensamiento azota la propia autoestima. Si usted se mirase al espejo y pensase: 'Bien, muy bien, no me está mal el pelo así', el efecto sobre su autoestima sería el opuesto. La autoimagen en el espejo sigue siendo la misma. Sólo han cambiado los pensamientos²⁹.

Ante este tipo de problemas, y a falta de una fuente interna adecuada en el área de la autoimagen, muchas personas necesitarían nutrirse de una buena fuente externa de la autoestima, en cuanto a su imagen personal, para poder llegar a verse y pensar de sí mismos como realmente son. Al igual que se dice que el gran artista del Renacimiento, Miguel Ángel Buonarroti, dijo haber visto a Moisés atrapado en el mármol, y que su único mérito de escultor fue el liberarlo con la ayuda del cincel y del martillo, también muchos individuos, atrapados en su baja autoestima, requerirían de alguien externo a ellos mismos quien, con una imagen más correcta de sus personas, contribuyera a liberarlos mediante el descubrimiento de su verdadera imagen personal.

²⁹ M. MCKAY Y P. FANNING, *Autoestima: evaluación y mejora*, Martínez Roca, Barcelona, 1991, p.14.

Desde una perspectiva judeocristiana, ya en el relato del Génesis se enfatiza que el ser humano, hombre y mujer, fue creado en la imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 27). Esto implica, para los creyentes, la convicción de que la imagen que cada persona proyecta de sí misma refleja, de alguna manera, los rasgos de su creador. De forma semejante a lo que ocurre cuando un hijo descubre con orgullo, en su propia imagen, ciertos rasgos heredados de alguno de sus progenitores. Más aún, en la Biblia se afirma que Dios nos conoce aún mejor de lo que nos conocemos a nosotros mismos (1Co 13, 12), tanto en aquello que ya somos como en lo que podemos llegar a ser. Por eso, en su gran amor, el Señor Dios procura que cada persona pueda verse a sí misma con la claridad con que él la ve, lo cual constituye el principal fundamento para que también llegue a amarse como él la ama. En otras palabras, así como Dios nos invita a conocerlo primero para poder amarlo, también debemos nosotros pasar por el autoconocimiento para alcanzar luego la verdadera autoestimación. Así se reafirma el papel que la autoimagen desempeña para la consolidación de una sana autoestima desde una óptica bíblica.

b. Metas de superación para la autoimagen

Las metas por alcanzar con respecto a la autoimagen, por lo tanto, consisten en la búsqueda del conocimiento propio que le permita al individuo crecer en su capacidad de percibir, de forma equilibrada, tanto los elementos positivos como los elementos negativos de su personalidad. Esto puede lograrse a través de muy diversos medios como son el análisis de la historia personal o de las reacciones particulares ante eventos especiales, la realización de pruebas o tests psicológicos, la lectura de libros de psicología práctica para su aplicación a la propia vida, el diálogo con personas que quieren a la persona y la conocen bien, etc.

Así queda preparado el terreno para la realización de un juicio valorativo adecuado, como parte del siguiente concepto relevante dentro de este "Proceso de la autoestima", denominado la autovaloración.

2. La autovaloración

La autovaloración es apreciarse como una persona importante para sí misma y para los demás. Esta sencilla definición, que incluye otros conceptos relacionados como la autoaceptación o el autorrespeto, puede entenderse en términos prácticos como un percibir con agrado esa imagen personal que el individuo tiene de sí. De esta manera, por tanto, la persona no simplemente se ve con claridad, como es el caso de la sana autoimagen, sino que además valora positivamente aquello que ve, reaccionando con agrado ante la imagen que percibe de su propia personalidad.

Virginia Satir afirma que toda su vida profesional y familiar la ha llevado a estar convencida de que "el factor crucial en lo que acontece, tanto dentro de las personas como entre ellas, es el concepto de valor individual que cada quien tiene de sí mismo". Y agrega:

*Todo fluye fácilmente de la persona de olla llena [con una autoestima alta]. Siente que tiene importancia, que el mundo es un lugar mejor porque él (o ella) está ahí. Tiene fe en su propia competencia. Solicita la ayuda de los demás porque tiene fe en sus propias decisiones y en que él mismo significa su mejor recurso. Al apreciar debidamente su propio valor, está dispuesto a aquilatar y respetar el valor de los demás. Irradia confianza y esperanza. No tiene reglas para ninguno de sus sentimientos y se acepta totalmente a sí mismo como ser humano*³⁰.

³⁰ V. SATIR, *Relaciones humanas en el núcleo familiar*, Editorial Pax-México, México D.F., 1984, p. 22.

En este mismo sentido, al referirse Nathaniel Branden a la autovaloración lo hace en términos del 'respeto a uno mismo', que él define como "la confianza en nuestro derecho a triunfar y a ser felices; el sentimiento de ser respetables, de ser dignos, y de tener derecho a afirmar nuestras necesidades y carencias, a alcanzar nuestros principios morales y a gozar del fruto de nuestros esfuerzos"³¹.

Dicho en otras palabras, el 'respeto a uno mismo', para Branden, "significa el reafirmarme en mi valía personal. (Lo que se expresa en) una actitud positiva hacia el derecho de vivir y de ser feliz; el confort al reafirmar de forma apropiada mis pensamientos, mis deseos y mis necesidades; el sentimiento de que la alegría y la satisfacción son derechos innatos naturales"³². En fin, todas estas actitudes y conductas llevan al individuo a "la convicción de que vale la pena actuar para apoyar, proteger y alimentar nuestra vida y nuestro bienestar; de que somos buenos y merecedores del respeto de los demás; y, por último, de que es importante trabajar por nuestra felicidad y nuestra realización personal"³³.

La autovaloración, entonces, quizás pueda entenderse mejor si se asocia con la forma en que se valora a los mejores amigos. Ciertamente, es posible aceptar a muchas personas a nuestro alrededor, ya sean familiares, vecinos o compañeros en alguna actividad. Sin embargo, aquellos a quienes valoramos constituyen un círculo mucho más reducido, dentro del cual están incluidos los amigos. Por definición, un amigo es aquel con quien se comparte algo que nos parece importante, lo que hace al amigo también alguien importante y valioso ante nuestros ojos. Y, aunque con el tiempo llegamos a conocer las debilidades y defectos de nuestros amigos, así como

³¹ N. BRANDEN, *op. cit.*, 1994, p.22.

³² *Ibid.*, p. 45.

³³ *Ibid.*, p.56.

su fortalezas y cualidades, no por esto dejamos de valorarlos y disfrutar plenamente de su presencia en nuestras vidas.

Asimismo, la autovaloración implica la capacidad de relacionarse consigo mismo con un aprecio y agrado semejantes al que reservamos para nuestros grandes amigos. Sin embargo, para muchos individuos frecuentemente les resulta más fácil apreciar a los amigos, que estimarse a ellos mismos de esa manera. Es por esto que muchas personas acostumbran rechazarse y devaluarse a sí mismas de formas en que nunca lo harían con aquellos a quienes aprecian.

a. El problema de la Autodevaluación

El problema que generalmente manifiestan las personas con una baja autoestima, por lo tanto, es la autodevaluación, asociada a menudo con sentimientos de autorrechazo e indignidad personal, lo que afecta gravemente su capacidad para apreciar el significado positivo de sus vidas.

Con la autodevaluación ocurre, quizás, una situación parecida a la de unas señoras mayores que se avergonzaban, ante sus parientes y amistades, debido a los muebles viejos en la sala de su casa que no habían podido cambiar. Sin embargo, para su gran sorpresa, un cierto día un experto les hace ver que el mobiliario de su residencia es extraordinariamente valioso, pues está constituido por piezas muy antiguas de las que se conservan ya muy pocos ejemplares, lo que les confiere un altísimo valor en el mercado de antigüedades. Asimismo, cada persona sobre la tierra es un ser único e irrepetible, dotado de potencialidades físicas, psicológicas y espirituales realmente invaluable, aún cuando a sus propios ojos, o ante los demás, parezca a veces alguien insignificante y despreciable.

En este sentido, y visto bajo una óptica cristiana, los creyentes en Jesucristo, el Dios encarnado que da la vida para la

salvación de los hombres, no pueden menos que saberse infinitamente valiosos. El mismo Dios que le ha dado al ser humano una vida inmortal, viene a este mundo a garantizarle los medios para su eterna salvación. De manera que si, aún en los momentos de mayor indignidad, Dios toma la iniciativa gratuita de morir por aquellos a quienes ama, cuán valiosa debe sentirse cada persona que se sabe amada con un amor tan grande (Cf. Rm 5, 6-11).

b. Metas de superación para la autovaloración

Las metas de superación en el área de la autovaloración consisten, entonces, en definir medios adecuados que satisfagan la necesidad de la persona de verse positivamente, de forma que le preste un mayor valor y atención a aquellas dimensiones de su personalidad que son realmente importantes, tanto ante sí misma como ante los demás. Esto puede lograrse a través de distintos medios como el buscar en Dios la fuente principal de autovaloración, cultivar relaciones en las que la persona se sienta apreciada y reconocida, o estimularse a sí misma con pensamientos y conductas que la reafirmen en su verdadero valor.

La adquisición de la autovaloración, finalmente, se constituye en una de las bases principales para el desarrollo de la confianza personal, que se presenta como el siguiente concepto asociado de este "Proceso de la autoestima".

3. La Autoconfianza

La autoconfianza se caracteriza por creer que uno puede hacer bien distintas cosas y sentirse seguro al realizarlas. Según Whittaker, esta convicción interna de la propia capacidad le permite al individuo con buena autoestima, la mayor parte del tiempo,

[sentirse] tranquilo en la compañía de otras personas y reaccionar con espontaneidad y libertad de acción en diversas si-

*tuaciones sociales, ...[lo cual lo hace] capaz de sostener cierta independencia frente a la presión de grupo que quiere obligarlo a la conformidad*³⁴.

Esta confianza se traduce, a nivel práctico, en un creer en sí mismo y en las propias capacidades para enfrentar distintos retos, lo que motiva a las personas a buscar oportunidades que les permitan demostrar sus áreas de competencia, y a disfrutar generalmente al hacerlo.

Es a esto a lo que Nathaniel Branden llama la 'eficacia personal', en términos de "aquella experiencia de poder y competencia básicos que asociamos con una autoestima saludable"³⁵; o sea, algo mucho más profundo que la simple "confianza en nuestro conocimiento específico y en nuestras habilidades"³⁶. Porque, según lo expresa el mismo Branden, "la eficacia personal no es la convicción de que no podamos cometer nunca un error, (sino más bien) la convicción de que somos capaces de pensar, de juzgar, de conocer y de corregir nuestros errores". Y esto lo fundamenta el Dr. Branden en que "la confianza en nuestra eficacia básica es la confianza en nuestra capacidad para aprender lo que necesitamos aprender y hacer lo que necesitamos hacer para conseguir nuestros objetivos, 'en la medida que el éxito dependa de nuestros propios esfuerzos'"³⁷. Lo cual no quiere decir que debamos ser eficientes y capaces en todo, pues Branden también señala que "nadie puede ser igual de competente en todas las áreas ni tiene que serlo. Nuestros intereses, valores y circunstancias determinan las áreas en las que nos podemos concentrar"³⁸.

³⁴ R. WHITTAKER, *op. cit.*, 1977, p. 538.

³⁵ N. BRANDEN, *op. cit.*, 1995, p.52.

³⁶ *Ibid.*, p.53.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

³⁸ *Ibid.*, p.55.

Por consiguiente, Nathaniel Branden explica en su última obra sobre este tema que

*la eficacia personal significa confianza en el funcionamiento de mi mente, en mi capacidad para pensar y entender, para aprender, elegir y tomar decisiones; confianza en mi capacidad para entender los hechos de la realidad que entran en el ámbito de mis intereses y necesidades; (en fin), en creer en mí mismo; (así como) en la confianza en mí mismo*³⁹.

Un ejemplo de autoconfianza puede apreciarse en aquellos individuos que practican un deporte competitivo, y que se manifiestan positivamente ansiosos de tener la oportunidad de superarse a sí mismos, o de enfrentar incluso a un rival poderoso, para intentar alcanzar el triunfo deseado. Otros deportistas con menos autoconfianza sufren ante este tipo de desafíos, procurando más bien evitar situaciones en las que sus capacidades deban ponerse de manifiesto, por el temor de fracasar en el intento.

a. El problema de la inseguridad personal

Esta situación de falta de confianza se refleja con mucha frecuencia en las personas con una pobre autoestima, quienes habitualmente se muestran inseguras y ansiosas en su forma de conducirse. El problema en esta área, por lo tanto, se conceptualiza como la inseguridad personal, unida a sentimientos de incapacidad e impotencia, que repercuten en reacciones de ansiedad, duda y congoja, ante una buena cantidad de las cosas que se emprenden.

Al referirse el Dr. Nathaniel Branden a los rasgos principales que caracterizan la ausencia de un sentido de eficacia a nivel personal, él insiste en que una autoestima baja busca la

³⁹ *Ibid.*, p.45

seguridad de lo conocido y la falta de exigencia. (Por consiguiente), el limitarse a lo familiar y a lo fácil contribuye a debilitar la autoestima"⁴⁰. Entonces, agrega Branden, "nos pegamos a la sensación de un determinismo psicológico. Nos decimos que somos impotentes. (Y, en suma), somos recompensados al obrar así, en el sentido de que no tenemos que arriesgarnos o salir de nuestra pasividad"⁴¹.

A este respecto, en la Biblia se hace patente la forma en que Dios deposita su confianza en el hombre, haciéndolo co-creador y entregándole la tierra para que la gobierne (Gn 1, 28). Asimismo, Jesucristo, el Hijo de Dios, funda su Iglesia y la deja en manos de sus discípulos, invitándolos a ser corresponsables con él en la obra de la salvación del mundo (Mt 28, 16-20). Evidentemente Dios confía en el hombre y, aunque el ser humano ha fallado muchas veces en sus intentos por gobernar la tierra y extender el Reino, Dios continúa respetando su libertad y su autonomía, animándolo a seguir adelante. Como un padre o una madre ayudan a sus hijos a aprender a caminar, y los estimulan a seguirlo intentando, a pesar de sus caídas, hasta que gradualmente van adquiriendo la confianza y la habilidad para hacerlo de la manera apropiada, así también Dios cree en cada uno de sus hijos, aún con sus errores o pecados, y los invita a vivir sus vidas con confianza y seguridad, según el llamado particular de cada quien.

b. Metas de superación para la autoconfianza

En lo tocante a la autoconfianza, las metas de superación individual consisten en propiciar una actitud realista de fe en sí mismo, así como en las propias capacidades personales, junto a una disposición de ejercitarlas de maneras adecuadas, para crecer en ellas gradual y satisfactoriamente. Esto podrá lograrse

⁴⁰ Ibid., p. 24.

⁴¹ Ibid., p.70.

aún mejor cuando las personas gozan de la confianza de otros en un proceso apropiado de aprendizaje, cuando disfrutan de lo que hacen y aprenden de sus propios errores, así como cuando están dispuestas a seguirlo intentando hasta desarrollar la competencia apropiada en sus áreas de mayor interés y aptitud personal.

LOS COMPONENTES OBSERVABLES DEL "PROCESO DE LA AUTOESTIMA"

Habiéndose considerado hasta aquí los componentes actitudinal inferidos de este "Proceso de la autoestima", se hace necesario complementarlos con aquellos otros de tipo conductual observable, los cuales representan la manifestación externa de los primeros, constituyéndose, al mismo tiempo, en los factores concretos de retroalimentación personal que contribuirán a aumentar o disminuir el sentido de la estima propia a nivel intrapsíquico.

Robert W. White afirma, a este respecto, que "solo en la medida en que logramos lo que nos proponemos, es que la autoestima se mantiene y se promueve"⁴². Asimismo, Erik Erikson expresa, con respecto a las fuentes de la autoestima, que los niños "no pueden ser engañados mediante alabanzas vacías o palabras de ánimo condescendientes. Ellos pueden aceptar este tipo de estímulo artificial de su autoestima en ausencia de algo mejor", pero la verdadera fortaleza la obtendrán solo del "reconocimiento consistente y auténticamente sentido en relación con sus verdaderos logros"⁴³.

⁴² R. WHITE, *The enterprise of living: growth and organization in personality*, Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York, 1972, p. 395.

⁴³ E. ERIKSON, *Infancia y sociedad*, Ediciones Hormé, S.A., Buenos Aires, 1967, p. 233.

Por consiguiente, en el desarrollo del modelo que se presenta en este capítulo se ha comprobado que los componentes del autocontrol, la autoafirmación y la autorrealización constituyen los elementos conductualmente observables que con más claridad se asocian con la experiencia de la autoestima (ver cuadro del "Proceso de la autoestima", pag 192).

A continuación se describe cada uno de ellos.

1. El autocontrol

El autocontrol consiste en manejarse correctamente a nivel personal, cuidándose, dominándose y organizándose bien en la vida. Esto implica, en términos prácticos, la capacidad de ordenarse adecuadamente y ejercer el tipo de dominio propio que fomenta el bienestar del individuo y, complementariamente, del grupo a que se pertenece. Hilgard, Atkinson y Atkinson sostienen que "el individuo normal se siente suficientemente confiado de poder controlar y dirigir su propia conducta". A lo que agregan que, aunque "en ocasiones podrá actuar impulsivamente, es capaz de restringir sus urgencias sexuales o agresivas cuando se hace necesario... [Sin embargo] la decisión es voluntaria y no el resultado de impulsos incontrolables"⁴⁴.

El término autocontrol, en este caso, pretende englobar varios otros términos relacionados entre sí, tales como el autocuidado, la autodisciplina, la organización propia o el manejo de sí mismo. Al utilizarse los conceptos de control y dominio propio no se pretende dar una idea de tipo represivo, equivalente a evitar todo aquello que pudiera afectar al individuo, sino que más bien se sugiere una manera de gobernarse o administrarse personalmente, la cual permite superar

⁴⁴ E. HILGARD - R. ATKINSON y R. ATKINSON, *Introduction to psychology*, 6ª. Edition, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York, 1975, p. 455.

las tendencias negativas mediante el énfasis positivo en el desarrollo y el buen manejo de los propios recursos. Porque, como podría añadir el Dr. Nathaniel Branden, la autoestima no es una disposición represiva, sino que, entre otras características,

*se expresa a sí misma en la capacidad de disfrutar de los aspectos alegres de la vida, de uno mismo, de los demás...; (así como) en la flexibilidad personal al responder a situaciones y a desafíos...; (y) en el bienestar propio al mostrar un comportamiento firme (no beligerante) consigo mismo y con los demás...*⁴⁵.

El gobierno de un país tiranizado, por ejemplo, puede ser muy fuerte y restrictivo ante todo tipo de protestas o insubordinación por parte de sus ciudadanos. Sin embargo, este tipo de control no refleja necesariamente una administración sabia y eficiente de los recursos naturales, materiales o humanos de la nación. De aquí la enorme diferencia entre un dictador, aborrecido por sus desplantes de poder, en comparación con el estadista que usa su autoridad para procurar el desarrollo y bienestar de su pueblo. Este último no necesita recurrir a un control represivo de sus conciudadanos, pues ejerce el poder constructivamente y, en consecuencia, es admirado y apoyado por sus grandes realizaciones. La persona con sana autoestima normalmente ejerce un poder de autocontrol semejante al del buen gobernante, pues se maneja apropiadamente como un buen administrador de su persona, tanto en lo que atañe al cuidado personal como al desarrollo adecuado de sus potencialidades.

a. El problema del descontrol y el autodescuido

Esta capacidad de autocontrol positivo se ve con frecuencia limitada en personas con una mala autoestima. El princi-

⁴⁵ N. BRANDEN, *op. cit.*, 1995, pp.63-64.

pal problema, en estos casos, se manifiesta en una situación de descontrol general en diversas áreas; aunque resulta, a menudo, particularmente observable en el ámbito del cuidado de sí mismo, donde tienden a darse cualquiera de ambos extremos, ya sea el autodescuido o el sobrecuidado a nivel personal. Asimismo, el descontrol puede reflejarse en otras áreas tales como la dificultad en el manejo emocional, en las relaciones interpersonales de tipo conflictivo, en los hábitos indisciplinados de trabajo y de vida, o en la falta de habilidad para organizarse tras la búsqueda de las metas deseadas.

En el área del autocuidado es importante resaltar que el control se ejerce mediante un sano equilibrio, que previene los dos extremos igualmente perjudiciales: el autodescuido y el sobrecuidado. Esto podría ilustrarse con el ejemplo de un taxista que después de una jornada agotadora conduciendo su auto, llega a su casa muy entrada la noche a lavarlo y dejarlo en óptimas condiciones para el trabajo del día siguiente, antes de retirarse a descansar. No se trata aquí, por lo tanto, de descuidar el carro para que se deteriore y deje de serle útil, en un extremo; pero tampoco de vivir solo para cuidar su auto, lavándolo, encerándolo y arreglándolo todo el día, en lugar de sacarlo a trabajar. Igualmente ocurre con el cuidado personal en todo lo relacionado con la higiene, la alimentación, el vestido, el sueño, el ejercicio, el trabajo y el descanso, el manejo de la sexualidad, etc. Únicamente el equilibrio produce un autocontrol apropiado que permite el óptimo desarrollo y funcionamiento a nivel personal.

Cuando San Pablo se refiere, en su carta a los Gálatas, a aquellas cualidades que reflejan el fruto del Espíritu Santo en la vida de los creyentes, resalta entre ellas el dominio propio (Gal 5, 23), el cual podría definirse como el gobierno de sí mismo para hacer siempre la voluntad de Dios. En este sentido, el mismo Espíritu de Dios que “se movía sobre las aguas” en el relato del Génesis (1, 2), y que ha ido creándolo todo en el

universo de manera ordenada y fructífera, se derrama también sobre la Iglesia, en Pentecostés, para que los cristianos auténticos puedan vivir vidas igualmente ordenadas y productivas, al servicio de Dios en la historia. El autocontrol, entonces, puede entenderse a nivel natural y sobrenatural, como una de las manifestaciones externas de quienes tienen una imagen correcta de sí mismos, de quienes se valoran y confían en sus capacidades, pues se saben dignos de ser amados por Dios, por los demás y por ellos mismos.

b. Metas de superación para el autocontrol

Ante esta necesidad de aprender un sano autocontrol como expresión de la autoestima, el comportamiento que se persigue consiste en la adopción de destrezas adecuadas de cuidado personal y patrones de conducta caracterizados por una buena disciplina y organización en la vida. Los medios para lograrlo incluyen el seguimiento de modelos adecuados en el buen manejo personal, el aprendizaje de técnicas de autocuidado, disciplina y organización, así como el establecimiento de hábitos positivos -y la superación de hábitos negativos-, que posibiliten la plena manifestación y realización de la persona en todo su potencial para una vida satisfactoria.

De la adquisición de estas áreas de fortaleza dependerá, en gran parte, la capacidad de autoafirmación del individuo, que constituye el siguiente elemento de este “Proceso de la autoestima”.

2. La Autoafirmación

La autoafirmación puede definirse como la libertad de ser uno mismo y poder tomar decisiones para conducirse con autonomía y madurez. Este concepto se caracteriza por la capacidad del individuo de manifestarse abiertamente a la hora de expresar sus pensamientos, deseos o habilidades, e incluye otras capa-

ciudades afines tales como la autodirección y la 'asertividad personal'.

Herbert Fensterheim, proponente de la psicología de la asertividad, sostiene que "la persona realmente asertiva posee cuatro características: (1) Se siente libre para manifestarse. Mediante palabras y actos hace esta declaración: 'Este soy yo. Esto es lo que yo siento, pienso y quiero.' (2) Puede comunicarse con personas de todos los niveles -amigos, extraños y familiares- y esta comunicación es siempre abierta, directa, franca y adecuada. (3) Tiene una orientación activa en la vida... En contraste con la persona pasiva, que aguarda a que las cosas sucedan, intenta hacer que sucedan las cosas. (4) Actúa de un modo que juzga respetable..., de forma que, ya gane, pierda o empaté, conserve su respeto propio". Así, Fensterheim resume su posición sobre la autoestima con la siguiente frase: "El nivel al que usted haya logrado afirmarse decidirá el nivel de su autoestimación"⁴⁶.

Esta relación existente entre la asertividad o autoafirmación con el nivel de la autoestima -en términos del sentido de valor personal y el autorrespeto-, lo confirma Nathaniel Branden cuando establece, a su vez, que

si me respeto y exijo a los demás que me traten con respeto, me mostraré y comportaré de manera que aumente la probabilidad de que los demás respondan de forma apropiada. Cuando lo hagan, mi creencia inicial saldrá reforzada y confirmada. (Por el contrario), si no me respeto a mí mismo y acepto la falta de respeto, el abuso, o acepto que los demás me exploten de forma natural, transmitiré inconscientemente este trato y algunas personas me tratarán de la misma forma. Si sucede

*esto y me resigno, el respeto a mí mismo se deteriorará todavía más*⁴⁷.

Ahora bien, es importante aclarar en este punto que el término 'asertividad' -que se ha puesto tan de moda recientemente en la psicología-, es sencillamente un anglicismo que en español se traduce por 'afirmarse'. Así, este concepto aplica a áreas tan diversas como la expresión del pensamiento, la toma de decisiones, el derecho de oponerse a aquello que se considera perjudicial, y la capacidad para actuar libremente, aún en contra de las presiones adversas a nivel social.

Nuevamente, un ejemplo a nivel de país puede ilustrar esta característica de la autoafirmación. Un pueblo maduro políticamente es aquel que ha adquirido la soberanía para regir sus destinos, sin aceptar injerencias externas. A su vez, esta nación sabe respetar internamente los derechos ciudadanos, tales como la libertad de expresión, la elección de sus gobernantes, la participación de las minorías en los asuntos que los afectan, o el derecho a la huelga ante situaciones injustas. Por el contrario, aquellos otros países que son externamente dominados, o bien, donde no se respetan las libertades fundamentales de sus ciudadanos -como es el caso de naciones sojuzgadas por un poder imperialista o que son víctimas de dictaduras totalitarias-, experimentan situaciones de manipulación externa o interna que les hace imposible su auto-determinación a nivel internacional, así como la afirmación de sus derechos ciudadanos. Esta misma diferencia que se da entre una nación madura y soberana y otra que no lo es, tiende a ocurrir también en las personas cuando reflejan su buena o mala autoestima por medio de conductas apropiadas o inapropiadas de autoafirmación.

⁴⁶ H. FENSTERHEIM, *No diga que sí cuando quiera decir que no*, Editorial Grijalbo, México D.F., 1990, p. 35.

⁴⁷ N. BRANDEN, *Los seis pilares de la autoestima*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p.23.

Más aún, el mismo proceso de maduración de los individuos va permitiendo que estos se afirmen con mayor libertad y autonomía conforme crecen de una edad a otra en la vida. En este sentido, no puede esperarse la misma capacidad de autodeterminación en un niño, en un adolescente o en un adulto, ya sea que se trate de conductas simples, como la manera de vestirse, o más complejas, como la responsabilidad por sus actos ante la ley.

No obstante lo anterior, las personas que se aprecian a sí mismas, hombres o mujeres de cualquier edad y en cualquier contexto donde les corresponda vivir, tienden a defender su necesidad básica de manifestarse como son, de no dejarse dominar por otros cuando algo les perjudica, y de tomar decisiones que les hagan sentirse satisfechas al optar por aquello que realmente quieren y consideran correcto.

a. El problema de la autoanulación y la sobredependencia

Este tipo de conductas afirmativas, sin embargo, a menudo se ven inhibidas en las personas con baja autoestima, quienes más bien experimentan el problema de la autoanulación, reflejado en una incapacidad para manifestarse con libertad. De esta forma, así como Branden sostiene que la autoestima "se expresa a sí misma en la armonía existente entre lo que uno dice y hace, y en la forma de mostrarse, expresarse y de moverse"⁴⁸, el individuo con una estima personal muy pobre, por el contrario, no se atreve a manifestarse tal y como es, ni tampoco puede actuar o expresarse de maneras congruentes con lo que en realidad piensa y siente. Más aún, la falta de autoafirmación produce una excesiva dependencia respecto a otros cuando tienen que tomarse decisiones personales o cuando hay que realizar autónomamente diversas actividades.

⁴⁸ Ibid., p.63.

Esto ocurre, a menudo, en situaciones laborales o estudiantiles que demandan iniciativa a nivel individual para hacer ciertos trabajos, o que exigen tomar decisiones cuyas consecuencias pueden resultar difíciles de asumir en caso de error. Las personas que no se aprecian suficientemente a sí mismas, ni valoran sus aptitudes y cualidades propias, con mucha frecuencia prefieren abstenerse de participar o decidir en tales casos, debido al temor de equivocarse ante la vista de los demás. Este tipo de reacciones los lleva más bien a anularse ante las oportunidades de manifestar sus opiniones y talentos. Porque, como sugiere Branden,

cuando dudamos de nuestro criterio, tendemos a descartar lo que pueda producir. Si tememos una autoafirmación intelectual, quizás asociándola con la pérdida del amor, debilitaremos nuestra inteligencia. Tememos ser visibles; por lo tanto, nos hacemos invisibles, y entonces sufriremos porque nadie nos ve⁴⁹.

Esta misma situación sucede, consecuentemente, con aquellas personas que buscan en exceso la aprobación de otros, porque, aún cuando discrepen de la opinión imperante entre sus jefes o compañeros, al no ser capaces de expresar lo que en realidad piensan y sienten, se dejan llevar más bien por la presión social, incluso al punto de incurrir en conductas autodevaluativas.

Por el contrario, quienes prioritariamente procuran sentirse satisfechos consigo mismos, aún a riesgo de que sus opiniones o acciones puedan atraer la desaprobación de otros, tienden a mantener una autoestima saludable. En consecuencia, estas personas saben optar entre lo que es correcto o incorrecto ante sus propios ojos, prefiriendo, en casos de conflicto, el

⁴⁹ Ibid., p.32.

valor de respetarse a sí mismas, que una fácil aprobación ajena que se oponga a sus principios.

A este respecto, Nathaniel Branden llega a la conclusión de que “la alternativa a una dependencia excesiva en la retroalimentación y en la aprobación de los demás es un sistema de soporte interno bien desarrollado. Entonces la fuente de la certidumbre está en el interior. El conseguir este estado”, afirma Branden, “es esencial para lo que yo entiendo como la verdadera madurez humana”⁵⁰.

A lo largo de la historia bíblica y eclesial se encuentran numerosos ejemplos de una sana autoafirmación, como señal de madurez en la vida de hombres y mujeres que han sabido responder al llamado de Dios, apoyándose en Él y manifestando lo mejor de sí mismos para realizar la misión a ellos encomendada. En Dios encontraron la fuente de su identidad y de su estima personal, y hoy se les reconoce como santos, dignos de ser imitados por sus virtudes y su entrega al Señor. El mismo Jesucristo no se guardó para sí lo que el Padre le había pedido manifestar ante los hombres, sino que se desgastó predicando la Buena Nueva, sanando a los enfermos, formando a sus discípulos, etc. Él vino a este mundo para mostrar el amor de Dios y lo hizo a cabalidad, incluso a la hora del sacrificio máximo (Jn 12, 28). Humildemente afirmó ser el Mesías prometido (Jn 4, 26 y 9, 37), y se comportó como tal. Los cristianos de todas las épocas, a ejemplo de Jesús y de sus santos, procuran también afirmarse en su llamado personal, y expresar, según su propia personalidad, el rostro de Dios ante el mundo. Cada santo y cada comunidad cristiana lo hacen de maneras diferentes, aunque a la vez semejantes. Todos manifiestan su libertad en el amor y, unidos en la diversidad, se constituyen para el mundo en el Cuerpo de Cristo.

⁵⁰ Ibid., p.74.

b. Metas de superación para la autoafirmación

Las metas de superación en esta área de la autoafirmación consisten en buscar formas saludables de manifestar el pensamiento y las habilidades personales ante los demás, y en conducirse con autonomía, sin caer en los extremos opuestos de la sobredependencia o la autosuficiencia exageradas. Por-que, tal y como señala Branden refiriéndose al mundo moderno, “para adaptarnos a tal entorno, para hacerle frente apropiadamente, tenemos una mayor necesidad de autonomía personal, porque no hay un código ampliamente aceptado de reglas y rituales que nos ahorre el desafío de tomar una decisión individual”⁵¹. Esto implica el saber abrirse a correr riesgos sensatos con el fin de madurar en la vida; el atreverse a tomar decisiones y asumir sus consecuencias; y el crecer en la capacidad de afirmar la propia personalidad, aceptando tanto los aciertos como los errores, pues de unos y otros se aprende a ser mejor en la existencia.

Para llegar a realizarse satisfactoriamente, por consiguiente, las personas necesitan del fundamento de una sana autoafirmación, lo que les permitirá dar el paso hacia el sexto componente de este “Proceso de la autoestima”, denominado la autorrealización.

3. La Autorrealización

La autorrealización, finalmente, consiste en el desarrollo y la expresión adecuada de las capacidades propias, para vivir una vida satisfactoria que sea de provecho para uno mismo y para los demás. Este concepto, que implica el crecimiento del individuo mediante el cultivo y la manifestación de sus potencialidades, tras la búsqueda del cumplimiento de aquellas metas que engloban su propósito vital, encuentra su máxima expresión en conceptos

⁵¹ Ibid., p.42.

afines tales como los de “generatividad” y “autotrascendencia”, propuestos respectivamente como parte de las teorías psicológicas de Erik Erikson (1966) y Víctor Frankl (1970).

La realización personal auténtica implica la entrega de lo mejor de la persona misma al proyecto vital de su existencia, generando y transmitiendo vida a otros que resulten enriquecidos por ella. En este sentido la autorrealización se asemeja al crecimiento de una semilla que, puesta en la tierra, llega a convertirse en un árbol maduro, con la capacidad de florecer, fructificar y reproducirse. Esto implica que los individuos, en su búsqueda de realización personal, procuran hacer todo aquello que tenga un sentido concreto para sus vidas. Y, de esta manera, sus acciones serán tanto más realizantes cuanto más se relacionen con aquello que consideran verdaderamente significativo a nivel existencial.

Asimismo, en la autorrealización positiva ocurre una proyección auténticamente personal, que le permite al individuo trascender en todo lo que hace más allá de sí mismo, y transmitir ciertas características particularmente suyas por medio de las acciones que realiza. Cuando un constructor termina de edificar una casa se siente verdaderamente realizado solo en aquella medida en que su obra tenga un sentido particular para él, y que él haya dejado estampada en ella su huella personal, mediante esa forma tan individualmente suya de hacer las cosas. Porque, aún cuando el producto final no pueda diferenciarse externamente del ejecutado por otras personas, el autor sabe que es en la forma de llevarlo a cabo como él ha dejado impreso su sello individual, en términos de su esfuerzo, su cuidado, su creatividad o su manera de amar aquello que ha hecho.

Las personas que tienen un grado alto de estimación por sí mismas tienden a manifestar estas dos características de la verdadera autorrealización en la mayoría de las metas que se

proponen. Así procuran, por un lado, que sus metas sean significativas; y, por el otro, que les permitan proyectarse personalmente, generando vida y riqueza no solo para su propio beneficio sino para el de aquellos que les rodean, lo que les produce una gran satisfacción.

Por el contrario, las personas con baja autoestima, aún cuando pudieran alcanzar muchas de las metas propuestas, se ven inhibidas al final del proceso por su incapacidad de sentirse satisfechas ante tales logros. Porque, según lo explica el Dr. Nathaniel Branden, “aunque una pobre autoestima rebaja la capacidad de una verdadera realización, incluso de los que tienen más talento, no necesariamente ha de ser así. ‘Lo que es mucho más cierto es que recorta la capacidad de satisfacción’. Ésta es una realidad dolorosa bien conocida entre los que consiguen metas altas”⁵². A continuación se describen, por lo tanto, algunas de estas consecuencias penosas en el área de la autorrealización.

a. El problema del estancamiento y la esterilidad existencial

Las personas con baja autoestima se quejan continuamente de su falta de realización personal, y asocian esta queja con una sensación agobiante de estancamiento y esterilidad existencial. Este tipo de reacciones, así como la insatisfacción que experimentan, aún en medio de sus logros, les impide desarrollar cabalmente sus áreas de auténtico potencial o realizar aquellas acciones que contribuirían a conferirle un verdadero significado a sus vidas.

No hay que confundir, sin embargo, la necesidad de realización personal con la búsqueda de autorrealización egoísta. Pues, como también lo señala Nathaniel Branden, la verdade-

⁵² Ibid., p.39.

ra autoestima “es una necesidad humana profunda y poderosa, esencial para una sana adaptación, es decir, para el funcionamiento óptimo y para la autorrealización”⁵³. De aquí la diferencia con la búsqueda egoísta de realización individual, la cual, en lugar de fundamentarse en una autoestima saludable, encuentra más bien sus bases en una necesidad obsesiva de lograr metas llamativas, como un intento vano del individuo por probarse a sí mismo y de obtener, en algún grado, una sensación de satisfacción personal en la vida. La futilidad de tales intentos de autorrealización egoísta se demuestra en que, aún cuando los individuos con baja autoestima llegan a alcanzar algunas veces el triunfo anhelado, siempre terminan sintiéndose incapaces de poderlo disfrutar.

Por el contrario, cuando las personas se estiman sanamente a sí mismas, comprenden que los demás tienen esta misma necesidad de autorrealización, y tratan de contribuir en la medida de sus posibilidades para que puedan lograrla. Aún más, estas personas saben que las metas verdaderamente significativas entrañan a menudo una alta cuota de sacrificio personal, ya sea en términos de un esfuerzo existencialmente desgastante, como de una entrega total por el bien de otros. El resultado final, sin embargo, es que más allá de la negación de sí mismos, han alcanzado ciertas realizaciones que le dan sentido y plenitud a su vida.

En el otro extremo, quienes pretenden realizarse a expensas de los demás, a pesar de sus logros externos, a menudo experimentan un profundo vacío existencial, pues sus realizaciones no les aportan un sentido verdadero a sus vidas más allá del dinero, del prestigio o del poder, impidiéndoles proyectarse a un nivel más humano hacia las personas que les rodean. Estos individuos descubren -muchas veces tar-

díamente-, que por tratar de edificar su estima personal en factores externos y, a la larga, poco significativos, se han quedado por completo estancados y estériles en aquellas cosas verdaderamente trascendentes. Y, al final de un camino de metas equivocadas, a veces se sienten tan frustrados como aquellos otros individuos que nunca realizaron sus metas, por falta de fe en sí mismos o de los medios adecuados para desarrollar su verdadero potencial.

A este respecto, Jesús planteó con claridad la parábola de los talentos, insistiendo en que cada quien debía realizar al máximo su potencial, invirtiendo sus dones y capacidades para multiplicarlos de acuerdo con la cantidad recibida (Mt 25, 14-30). En la parábola se relata que quien recibió diez talentos, supo generar otros diez; y quien tenía cinco, produjo otros cinco. Pero aquel que recibió un solo talento y por temor lo enterró para no perderlo, sin ganarle ni siquiera un mínimo interés, al final pierde hasta lo poco que tenía, por haberse quedado estéril sin razón que lo justificara. Es evidente que Dios no se opone a la realización de las personas en aquellas áreas de potencial que les ha dado, mientras sepan invertir y subordinar sus talentos a la vivencia del amor. Porque es solo en el amor que se alcanza el pleno significado de la existencia, como es también en el amor que las personas pueden proyectarse de manera auténtica, según su llamado particular, para una vida verdaderamente fructífera y trascendente.

b. Metas de superación para la autorrealización

Las metas por alcanzar en el área de la autorrealización exigen, por consiguiente, que el individuo se proyecte de formas concretas por medio de distintas áreas de interés, aptitud o compromiso que le resulten significativas. Esto le permitirá realizarse, tanto en cosas grandes como pequeñas, y así experimentar la satisfacción de ir dejando estampada su huella, a través de su ciclo vital. Para el logro de este propósito, se hace

⁵³ Ibid., p.15.

cabalmente necesario que las personas descubran todo aquello que le da verdadero sentido a sus vidas, que desarrollen sus capacidades, tanto reales como potenciales, y que se planteen aquellas metas de corto, mediano o largo plazo, que promuevan plenamente su realización personal en la existencia.

UN MODELO INTEGRAL PARA EL ESTABLECIMIENTO DE LA AUTOESTIMA

La suma de los seis conceptos asociados que componen este “Proceso de la autoestima”, permite establecer que la persona que se aprecia a sí misma es aquella que en su vida ha aprendido a verse con claridad, percibirse con agrado y sentirse capaz de aprender y hacer bien muchas cosas; lo que se reflejará externamente en su capacidad de manejarse apropiadamente, de manifestarse con libertad y autonomía, y de proyectarse mediante el desarrollo y la expresión de sus potencialidades, para así ir realizando satisfactoriamente el propósito vital de su existencia.

En suma, todos estos rasgos característicos de las personas que poseen una autoestima saludable, interactúa con los demás elementos para producir, de manera simple y espontánea, el verdadero aprecio de sí mismo. Porque, como lo propone también el Dr. Nathaniel Branden al referirse a los distintos elementos que él presenta como sus componentes básicos, “la autoestima se manifiesta en nosotros y en los demás de manera sencilla y directa. Ninguno de estos elementos, por sí solo, es una garantía, pero cuando están presentes todos la autoestima parece cierta”⁵⁴.

Por lo tanto, esta definición operacional de la autoestima, aquí planteada, corresponde, en términos prácticos, a la capa-

cidad de la persona de amarse a sí misma, lo que se constituye en uno de los fundamentos para establecer relaciones cálidas de dar y recibir afecto con los demás, así como para enfrentar sanamente el estrés y las tensiones, ya sean de tipo normal o extraordinario, dentro del contexto de una vida productiva y feliz.

La relación entre estos tres factores fundamentales del bienestar y la salud mental, a nivel personal, es confirmada a su vez por el Dr. Branden, cuando opina que la estima propia incide directamente en la capacidad de

*actuar con efectividad en la interacción con otros seres humanos y ser capaces de dar y recibir amabilidad, cooperación, confianza, amistad, respeto, amor; mostrar la capacidad de ser responsables, de ser firmes y de aceptar la firmeza de los demás. Y también significa la capacidad para superar la desgracia y la adversidad, lo contrario de sumirse pasivamente en el dolor; (así como) la capacidad personal de recuperarse y de regenerarse*⁵⁵.

Más aún, en opinión de Branden existen numerosas investigaciones que comprueban los efectos altamente deseables de una autoestima positiva, al igual que las consecuencias en extremo indeseables de la baja autoestima.

Hay correlaciones positivas, dice él, entre una autoestima saludable y otros varios rasgos que están relacionados directamente con nuestra capacidad para conseguir lo que nos proponemos y conseguir la felicidad. Una autoestima saludable se correlaciona con la racionalidad, el realismo y la intuición; con la creatividad, la independencia, la flexibilidad y la capacidad para aceptar los cambios; con el deseo de admitir (y de corregir)

⁵⁴ Ibid., p.63.

⁵⁵ Ibid., p.56.

los errores; con la benevolencia y con la disposición a cooperar. (Por el contrario), una autoestima baja se correlaciona con la irracionalidad y la ceguera ante la realidad; con la rigidez, el miedo a lo nuevo y a lo desconocido; con la conformidad inadecuada o con una rebeldía poco apropiada; con estar a la defensiva, con la sumisión o el comportamiento reprimido de forma excesiva y el miedo o la hostilidad a los demás⁵⁶.

1. El problema del autodesprecio y las reacciones autodestructivas

De todo lo anterior se deduce que la vivencia patológica de una pobre autoestima se expresa en una actitud de autodesprecio, unida a reacciones conscientes o inconscientes de autodestrucción. Esto es lo que Branden denomina como el 'modelo básico de la autodestrucción', cuando plantea que el individuo autodestructivo se dice a sí mismo:

Si 'conozco' que estoy destinado a la infelicidad, no debo permitir que la realidad me confunda con la felicidad. No debo ser yo el que me debo ajustar a la realidad, sino que la realidad debe ajustarse a mí y a mi 'conocimiento' de cómo son las cosas y cómo deben ser⁵⁷.

Por lo tanto, la persona que se autodesprecia, aún cuando llegue a alcanzar diversos logros que podrían hacerlo feliz en cualquier área importante de su vida -sentimental, familiar, laboral, financiera, política, etc.-, renunciará a la felicidad mediante conductas autodestructivas, pues se sabe y se siente indigno de ser feliz. Porque, según lo apunta Branden:

En la vida de muchas personas la tragedia es que, cuando se las deja elegir entre tener 'razón' y la oportunidad de ser feli-

ces, invariablemente eligen el tener 'razón'...; y el hecho de que se tenga una extraordinaria inteligencia no sirve de protección. La gente brillante con un bajo nivel de autoestima actúa contra sus intereses cada día... Más aún, insiste el Dr. Branden, "independientemente del contexto en que se dé el comportamiento autodestructivo, o la forma que tenga, el origen de tal comportamiento es el mismo: una baja autoestima. (Porque) es la baja autoestima la que nos provoca una relación contraria a nuestro bienestar⁵⁸.

Estos deseos autodestructivos pueden conducir a la persona, en el peor de los casos, al suicidio, porque, como sostiene a su vez Nathaniel Branden, "si me mato a mí mismo, por lo menos yo controlo la situación; me evito el temor de esperar que me destruya algo desconocido"⁵⁹. Y si bien, como aclara Branden, no siempre la muerte es provocada, en ciertas ocasiones también ocurre como consecuencia indirecta de conductas autodestructivas, como "por ejemplo, por una sobredosis de droga, por la imprudencia de una conducción temeraria en un automóvil, permaneciendo con un cónyuge cruelmente abusivo, participando en guerras de clanes, (etc.)..."⁶⁰.

Por otra parte, en situaciones menos graves, aunque siempre patológicas, las actitudes inconscientes de *autodesprecio* tienden a reflejarse en comportamientos autodestructivos de tipo vicioso, en patrones conflictivos de relación interpersonal que provocan reacciones agresivas contra sí mismo, y en situaciones repetitivas de fracaso en muchas de las cosas que se emprenden. Así, en opinión de Branden, "una autoestima poco adecuada se puede revelar en una mala elección de pareja, en un matrimonio que solo presenta frustraciones, en una profesión que no te lleva a ninguna parte, en aspiraciones que, de

⁵⁶ Ibid., pp.23-24.

⁵⁷ Ibid., p.28.

⁵⁸ Ibid., pp. 28, 31 y 35.

⁵⁹ Ibid., p.30.

⁶⁰ Ibid., p.36.

alguna forma, son sabotajes a uno mismo; en las ideas promotoras que mueren nada más nacer, en una misteriosa incapacidad para disfrutar del éxito, en el comer y vivir destructivamente, en los sueños que nunca se cumplen; en la ansiedad o depresión crónicas, en tener de forma habitual una baja resistencia a las enfermedades, en depender de las drogas en demasía, en un hambre insaciable de amor y de obtener la aprobación de los demás...⁶¹.

Ante este triste panorama que caracteriza muchas veces la vida de las personas con una pobre autoestima, Branden propone la noción de que “una autoestima positiva es, en realidad, como ‘el sistema inmunitario de la consciencia’, que proporciona resistencia, fuerza y capacidad para la regeneración”⁶². Más aún, basándose en las investigaciones descritas por D.G. Meyers en su libro *The pursuit Of happiness (La búsqueda de la felicidad)*, Branden añade que en contraste con las consecuencias lamentables de una baja autoestima, “la autoestima alta pronostica una gran felicidad personal”⁶³.

2. Tres enfoques para la utilización del “Proceso de la Autoestima”

Ahora bien, antes de proponer diversos enfoques que contribuyen a un mejor manejo personal ante los problemas del autodesprecio y las reacciones autodestructivas, es preciso establecer claramente que la autoestima no es un concepto estático del que sea posible afirmar, en términos absolutos, que se tiene o no se tiene. Asimismo, es imposible garantizar que la autoestima no pueda empeorar, cuando es buena, o que no sea susceptible de mejorar, cuando es mala. Por consiguiente, la autoestima debe ser considerada como un concepto dinámico

que está siempre en proceso de consolidación. Lo que implica la posibilidad de crecer o disminuir según el manejo que la persona haga de su propia vida, así como de la asimilación positiva o negativa de las vivencias que experimente a lo largo de su existencia. Pues, según lo establece el mismo Dr. Branden,

el nivel de nuestra autoestima no se consigue de una vez y para siempre en la infancia. Puede crecer durante el proceso de maduración o se puede deteriorar. Hay gente cuya autoestima era más alta a los diez años que a los sesenta, y viceversa. La autoestima puede aumentar y decrecer y aumentar otra vez a lo largo de la vida... (Por tanto), una persona concreta tendrá fluctuaciones inevitables en los niveles de autoestima, como también los tendrá en todos sus estados psicológicos⁶⁴.

En este sentido, diversos autores de gran trayectoria en el campo de la autoestima han propuesto modelos específicos que procuran la superación personal, tanto en el nivel preventivo como en el curativo, y que deberían, consecuentemente, ser considerados a la hora de ofrecer un tratamiento integral para aquellos que lo necesitan.

El Dr. Nathaniel Branden, tan abundantemente citado en este capítulo, y quien es reconocido mundialmente como el especialista más importante en esta materia, plantea en su obra principal sobre el tema lo que él denomina ‘los seis pilares de la autoestima’. En opinión de este autor, tales pilares son las bases de un enfoque integral, centrado en la acción, fruto de su experiencia personal y profesional de varias décadas. Consecuentemente, cada uno de estos pilares constituye para Branden una práctica concreta que necesita ser enseñada y

⁶¹ Ibid., p.36.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p.25.

⁶⁴ Ibid., pp.46 y 52.

promovida a nivel personal, en las siguientes seis áreas: el vivir conscientemente, la aceptación de sí mismo, la responsabilidad de uno mismo, la autoafirmación, el vivir con propósito y la integridad personal⁶⁵.

Por otra parte, los psicólogos Matthew McKay y Patrick Fanning, a quienes también se menciona a menudo en este libro en relación con los temas de autoestima y manejo del estrés, ofrecen un enfoque de tipo cognitivo y conductual, abundante en técnicas específicas para enfrentar problemas concretos que atentan contra una autoestima saludable. Entre estas, ellos proponen formas para superar la autocrítica patológica y promover una mente compasiva, para hacer una autoevaluación precisa, para superar distorsiones cognitivas sobre uno mismo, aceptarse y visualizar cambios positivos a nivel personal, para fundamentar los deberes en valores sanos y superar los errores cometidos, etc.⁶⁶.

Finalmente, como un nuevo aporte adicional a estos modelos -ya ampliamente conocidos en la literatura actual sobre autoestima-, se plantean a continuación otros tres enfoques complementarios, basados en el modelo propio denominado "Proceso de la autoestima", que pueden usarse para prevenir o enfrentar los problemas y patologías más frecuentes que ocurren en este campo.

Por lo tanto, ya sea que se trate de una situación educativa, de una demanda de orientación específica ante un problema determinado, o cuando se precisa de una terapia integral para superar una patología importante en el área de la autoestima, será posible utilizar, según el caso, alguno de los siguientes tres enfoques que seguidamente se presentan.

⁶⁵ Cf. Ibid., pp.77-188.

⁶⁶ Cf. M. McKay y P. Fanning, *Autoestima: evaluación y mejora*, Martínez Roca, Barcelona, 1991.

a. Un enfoque educativo

A partir de la columna de los 'conceptos', que se encuentra en el esquema del "Proceso de la autoestima", puede utilizarse este 'enfoque educativo' siguiendo una dirección de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, mediante el desarrollo de diferentes módulos de aprendizaje sobre cada uno de los seis componentes de la autoestima: autoimagen, autovaloración, autoconfianza, autocontrol, autoafirmación y autorrealización.

Dependiendo del contexto en el que se use este enfoque, deberá determinarse el tiempo que requiere el desarrollo programático de cada módulo de aprendizaje, incluyendo definición del concepto y de otros asociados, conductas que reflejan una vivencia sana en el área tratada de la autoestima, así como los distintos tipos de problemas que tienden a presentarse en cada caso y las posibles metas de superación para enfrentarlos.

Siguiendo este 'enfoque educativo', por ejemplo, un determinado grupo académico en un seminario interdiocesano, cierta vez dedicó extracurricularmente un año entero a reflexionar y poner en práctica los distintos componentes de la autoestima. De esta manera, se emplearon períodos de cinco semanas para profundizar en cada uno de los seis elementos del "Proceso de la autoestima", mediante el ejercicio de dinámicas individuales y grupales. Así, en este caso particular, una vez definido y explicado cada concepto, se realizaron distintas dinámicas consistentes en lecturas de ciertos textos literarios relativos a los temas, diálogos a partir de 'preguntas guía', en grupos pequeños, para analizar las reacciones de sus miembros ante los textos leídos, autorreflexiones individuales y definición de metas de superación personal en cada área, así como compromisos concretos de apoyo grupal para el mejoramiento de la autoestima de todos los participantes en este proceso educativo.

Por lo tanto, al tratarse aquí de una situación educativa, se recomienda siempre el considerar la utilización de variadas metodologías teórico-prácticas que refuercen el aprendizaje, tales como dinámicas grupales para facilitar la aplicación personal de los conceptos, dramatizaciones de casos positivos o negativos en cada una de las áreas de la autoestima, presentación de materiales complementarios como lecturas, películas o canciones alusivas a los temas, etc.

b. Un enfoque correctivo

Un segundo enfoque para la aplicación del “Proceso de la autoestima” consiste en el manejo del esquema a partir de la columna de los ‘problemas’, siguiéndose, en este caso, la dirección de derecha a izquierda, de forma que se asocien problemas específicos con su contraparte en la columna de las ‘conductas’. Para desarrollar positivamente este ‘enfoque correctivo’, el orientador necesitará ayudar a la persona a descubrir aquellas áreas relacionadas con su autoestima en las que tiende a presentar mayores problemas. Una vez que se han definido los problemas más significativos, así como sus distintas manifestaciones, se consulta la columna central del esquema, con el propósito de definir metas conductuales que promuevan un cambio real en el manejo que la persona hace de esa determinada área de su autoestima.

Una situación que puede ilustrar la aplicación de este ‘enfoque correctivo’ es la de una adolescente con una autoestima promedio, quien manifestaba problemas específicos en las áreas del autoengaño por inferioridad y del autodescuido personal. Sin ser un caso muy dramático, esta joven enfatizaba en exceso sus defectos y debilidades, y cuidaba muy poco de sus hábitos de alimentación o ejercicio, así como de su apariencia personal. Convencida de que todo esto la hacía sentirse mal consigo misma, se propuso unas metas concretas en lo tocante a la autoimagen y el autocontrol. Por consiguiente, realizó una

pequeña encuesta entre sus familiares y amigos más queridos sobre las cualidades y áreas fuertes que veían en ella, aceptando como reales aquellas en las que coincidían dos o más de las personas consultadas. Asimismo, hizo un plan moderado de dieta y ejercicio, junto con su mejor amiga, apelando a la ayuda de una señora vecina para aprender técnicas básicas en su arreglo personal. En fin, el logro de tales metas repercutió no solo en un aumento de su estima propia, sino también en la autoestima de su mejor amiga, quien la acompañó de cerca en este proceso.

Ahora bien, al establecerse las metas conductuales como parte de este ‘enfoque correctivo’, el orientador y la persona orientada deberán procurar que las metas propuestas sean realistas y medibles. Particularmente en el caso de las personas con una baja autoestima, resulta crucial el proponerse inicialmente metas pequeñas, a corto plazo, que tengan un alto grado de probabilidad de ser logradas con éxito. De lo contrario, cuando éstas resultan ser demasiado difíciles o requieren de mucho tiempo para su consecución, las personas tienden a desanimarse y a convencerse interiormente de su propia incapacidad, lo que disminuye su sentido de estima personal, en lugar de aumentarlo.

Asimismo, el que las metas sean medibles permite un seguimiento adecuado hasta comprobar su realización. De no ser así, la persona nunca sabrá realmente si obtuvo lo que se proponía, y su autoestima, en vez de fortalecerse, se debilitará aún más.

c. Un enfoque terapéutico

El último enfoque que aquí se ofrece como parte de este “Proceso de la autoestima” requiere el manejo del esquema propuesto desde una perspectiva integral, utilizándose los componentes internos y externos, no solo de manera indivi-

dual, sino a nivel de bloques, particularmente en la dirección de abajo hacia arriba, para luego revertirla sucesivamente, hasta lograr el propósito deseado de superar situaciones patológicas generalizadas con respecto a la autoestima.

Nathaniel Branden, en su libro *Los seis pilares de la autoestima*, menciona este ciclo entre actitudes y conductas cuando explica que “el nivel de nuestra autoestima influye en nuestra forma de actuar y nuestra forma de actuar influye en el nivel de nuestra autoestima”⁶⁷. Esto, Branden lo analiza señalando que

*la autoestima crea un conjunto de expectativas acerca de lo que es posible y apropiado para nosotros. Estas expectativas tienden a generar acciones que se convierten en realidades. Y las realidades confirman y refuerzan las creencias originales. (Así), la autoestima -alta o baja- tiende a generar las profecías que se cumplen por sí mismas*⁶⁸.

Por consiguiente, al igual que los factores actitudinales influyen decididamente en las expresiones conductuales de las personas, también es posible afirmar que la modificación de ciertas conductas inapropiadas, sustituyéndolas por otras más apropiadas, puede alterar positivamente las actitudes y creencias erróneas que los individuos tienen sobre sí mismos y, en consecuencia, mejorar su autoestima.

En tal sentido, es un hecho comprobado a nivel psicológico por la Teoría Conductista -particularmente en el enfoque denominado ‘Terapia Conductual’ de Joseph Wolpe-, que las conductas externas son más fáciles de modificar que las actitudes internas⁶⁹. Por lo tanto, sin pretender desechar otras di-

versas técnicas psicoterapéuticas de análisis intrapsíquico del individuo, o aquellas que ofrecen los autores ya citados como Branden, McKay y Fanning, etc., este ‘enfoque terapéutico’, basado en el “Proceso de la autoestima”, procura lograr cambios iniciales en los componentes de tipo observable, mediante el establecimiento de patrones más saludables de comportamiento en las áreas del autocontrol, de la autoafirmación y de la autorrealización. Esto, a su vez, tenderá a propiciar mejores actitudes relacionadas con la autoimagen, la autovvaloración y la autoconfianza, lo que de nuevo reforzará una mayor probabilidad de éxito en el logro de las metas conductuales propuestas.

A este respecto, el Dr. Branden cita en su último libro sobre autoestima un estudio, realizado en 1988 por Sandelands, Brockner y Blynn, donde se demuestra que cuando las personas persisten conductualmente en esforzarse por tener éxito en aquello que se proponen, aún a pesar de no obtenerlo con facilidad, esto incidirá en una mejor autoestima⁷⁰.

A partir de tales resultados, Branden llega a la propia conclusión de “que las personas con una autoestima alta persisten en una tarea considerablemente más que las personas con una autoestima baja. Si persevero”, dice él, “es más probable que obtenga más éxitos que fracasos. Si no, lo más probable es que tenga más fracasos que éxitos. En cualquier caso, el concepto de uno mismo saldrá reforzado”⁷¹.

En otras palabras, así como se ha demostrado que una buena autoestima influye significativamente en la perseverancia a nivel conductual por obtener el éxito, también se comprueba que este tipo de comportamiento perseverante incide, a su vez, en un aumento de la autoestima. De aquí la implicación

⁶⁷ N. BRANDEN, *Los seis pilares de la autoestima*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p.22.

⁶⁸ Ibid., p.32.

⁶⁹ Cf. R. CORSINI, *Current psychotherapies*, F. E. Peacock Publishers, Inc., Itasca, Illinois, 1973, pp. 207-249.

⁷⁰ Cf. N. BRANDEN, *op. cit.*, 1995, p.23.

⁷¹ Ibid.

tan importante de promover en las personas con baja autoestima, de manera persistente, ciertas conductas específicas y realistas en las áreas del autocontrol, la autoafirmación y la autorrealización -aún cuando estas no sean motivadas en un inicio por una actitud positiva de eficacia y valor personal-, porque tales conductas pueden producir, eventualmente, un incremento en su nivel de autoestima.

Por otra parte, y aún cuando esta observación necesita investigarse con mayor precisión, parece existir una relación particularmente estrecha entre ciertos componentes específicos del "Proceso de la autoestima". De manera concreta, esto se da entre el autocontrol y la autoimagen, entre la autoafirmación y la autovaloración, así como entre la autorrealización y la autoconfianza. La comprobación de tales relaciones permitiría trabajar no solamente a nivel de bloques, sino también en pares, incluyendo todos los conceptos de tipo observable e inferido de este Proceso, para el mejoramiento integral de la autoestima. A continuación se considera cada uno de tales pares, especialmente relacionados entre sí.

1. El Autocontrol y la Autoimagen

Aunque la relación entre estas dos variables, a saber, el manejo bien equilibrado de uno mismo -autocontrol- y la capacidad de verse a sí mismo equilibradamente -autoimagen-, no aparece suficientemente descrita en la literatura sobre la autoestima, la experiencia personal a nivel terapéutico sugiere su validez con base en los siguientes hechos.

Las personas con una autoestima alta manifiestan una mayor capacidad de autoconocimiento, tanto en los aspectos positivos como negativos de su personalidad, obteniendo así un balance adecuado en la percepción de ellas mismas. Igualmente, estas personas tienden a manejarse y cuidar de sí apropiadamente, encontrando generalmente un término medio salu-

dable entre la flexibilidad y la firmeza en sus hábitos de disciplina y organización personal. Más aún, ellas manifiestan una capacidad de autocontrol que no es ni represiva, ni tampoco permisiva, en la expresión de sus emociones, y son capaces, a su vez, de evitar los extremos del descuido personal o el sobrecuidado en el trato consigo mismas.

Por el contrario, los individuos con una autoestima baja tienden a perder esta capacidad para mantener un equilibrio adecuado en lo tocante a su autoconocimiento y control personal. De la misma manera en que son susceptibles al autoengaño por inferioridad o superioridad en cuanto a la imagen que perciben de sí mismos, también tienden a descontrolarse en su manejo personal, cayendo en conductas caracterizadas por el autodescuido, la indisciplina, la desorganización y la falta de control en sus emociones y relaciones interpersonales, o, más bien, por un intento excesivo de controlar todo lo que les pasa, interna o externamente.

En ambos casos, el elemento en común que resulta ser determinante para el logro de una autoimagen y un autocontrol apropiados consiste en la capacidad de manifestar un sano equilibrio entre dos extremos indeseables. Coincidentemente, la pérdida de este balance en cualquiera de ambos componentes del "Proceso de la autoestima", ya sea en la imagen personal de tipo inferido como en el manejo de sí mismo a nivel conductual, tiende a afectar al otro componente, reforzando un círculo vicioso de retroalimentación mutua.

Por consiguiente, la restauración de este equilibrio en alguno de estos dos elementos de la autoestima afectará positivamente al otro y viceversa, con el resultado final de un incremento saludable en el nivel general de autoestima.

Ahora bien, como parte del 'enfoque terapéutico' que aquí se presenta, se sugiere iniciar este proceso de cambio median-

te la modificación de conductas inapropiadas en el área del autocontrol y el manejo de sí mismo. Esto, a su vez, le permitirá al individuo realizar una adecuada reevaluación de su propia autoimagen, tras la búsqueda de un mejor balance en esta área tan importante del autoconocimiento, así como procurar un mejor manejo de los rasgos positivos y negativos de su personalidad.

Esto es lo que le ocurrió a un universitario que se consideraba a sí mismo un estudiante incapaz. Sus hábitos desordenados de sueño, alimentación y ejercicio, su inconsistencia para seguir un horario y su falta de disciplina al realizar sus asignaciones académicas, repercutían en un nivel de notas en verdad decepcionante. De hecho, sobre valoraba los talentos y destrezas para el estudio de sus compañeros de clase, y no veía ninguna cualidad en su persona que lo hiciera susceptible de obtener éxito a nivel académico. Sin embargo, una vez que resolvió decididamente hacer cambios positivos y realistas en sus hábitos personales y de estudio, comprobó un incremento gradual en su promedio académico. Esto, a su vez, le facilitó el descubrimiento y la consolidación de ciertas áreas de fortaleza para el aprendizaje, lo que al final redundó en un rendimiento aún mejor en sus estudios. Nunca más volvió a considerarse un estudiante incapaz, e, incluso, la experiencia aprendida en el campo académico la aplicó luego con éxito en otras áreas de su vida.

2. La Autoafirmación y la Autovaloración

Cuando se analiza el sentido de valor y respeto de sí mismo en la literatura sobre autoestima, generalmente se consideran ciertas conductas de tipo asertivo o no asertivo como los comportamientos resultantes de una autovaloración positiva o negativa a nivel personal. En cuanto a la relación entre estos dos componentes del "Proceso de la autoestima", el Dr. Nathaniel Branden hace, a este respecto,

tres observaciones básicas: a) si nos respetamos, tendemos a actuar de forma que se confirme y se refuerce este respeto, por ejemplo exigiendo a los demás que nos traten debidamente; b) si no nos respetamos, tendemos a actuar de maneras que rebajan nuestro sentido del valor propio e, incluso, aceptando o aprobando un comportamiento ajeno que es inapropiado, por lo tanto confirmando y reforzando nuestra negatividad; c) si deseamos elevar el nivel del respeto a nosotros mismos, deberemos actuar en orden a elevarlo, y esto empieza con un compromiso en el valor de nuestra propia persona, que se expresará entonces a través de un comportamiento congruente⁷².

Una posición semejante a la de Branden, aunque partiendo del extremo conductual, es la que sostiene Herbert Fensterheim en su libro *No diga que sí cuando quiera decir que no*, al insistir en que el establecimiento de conductas apropiadas de autoafirmación repercute directamente en un incremento de la valoración a nivel personal y, por ende, de la autoestima⁷³.

De esta forma, en el 'enfoque terapéutico' aquí planteado, se propone, mediante la relación existente entre la autoafirmación y la autovaloración, promover comportamientos asertivos saludables como una manera concreta de elevar el sentido de respeto y valor personal. Esto, a su vez, motivará la manifestación de nuevas conductas afirmativas, con el consecuente mejoramiento de la autoestima, a nivel general.

Un ejemplo, en este sentido, lo proporciona el caso de una secretaria que por temor a no ser aceptada y perder su trabajo, consentía bromas devaluativas y expresiones de doble sentido a nivel sexual por parte de su jefe. De hecho, ella se anula-

⁷² Ibid., p.58.

⁷³ Cf. H. FENSTERHEIM, *No diga que sí cuando quiera decir que no*, Editorial Grijalbo, México D.F., 1990, p.35.

ba constantemente a la hora de demostrar sus verdaderas capacidades, pues se esperaba mucho más el que fuera una figura decorativa y no el que se comportara como una trabajadora eficiente. Cuando por fin se decidió a poner un alto a las bromas y expresiones inapropiadas, ella se sintió aliviada y sumamente orgullosa de sí misma. En adelante, se concentró más bien en alcanzar un desempeño excelente en todas sus funciones, lo que hizo a su jefe modificar el concepto anterior que tenía de ella y tratarla con el respeto y el aprecio personal al que su secretaría realmente se había hecho acreedora.

3. La Autorrealización y la Autoconfianza

Tal y como se mencionó desde el inicio de este capítulo, autores tan connotados en la historia de la Psicología como William James y Alfred Adler, asociaron teóricamente la autoestima con la realización de las metas planteadas a nivel individual. Para ambos, en términos sencillos, la buena autoestima era el resultado del éxito en el logro de las metas propuestas. Ahora bien, aunque planteada de esta manera tal formulación resulta ser excesivamente simplista y hasta equívoca -ya que muchos individuos exitosos en el logro de sus metas personales poseen una muy baja autoestima-, sí tiene el valor de reconocer con claridad que existe una relación directa entre ambas variables.

El mismo Dr. Nathaniel Branden, quien critica severamente tales definiciones en un apéndice de su obra definitiva sobre este tema⁷⁴, también acepta, por otra parte, que “una autoestima alta busca el desafío y el estímulo de unas metas dignas y exigentes”. El alcanzar dichas metas”, dice él, “nutre la autoestima positiva... Cuanto más sólida es nuestra autoestima, mejor preparados estamos para hacer frente a los

problemas... (Asimismo), cuanto mayor sea nuestra autoestima, más ambiciosos tenderemos a ser...”⁷⁵.

Por lo tanto, si bien el logro de las metas deseadas no garantiza una mejor autoestima, es innegable la correlación que se establece entre estas dos variables. Porque una buena autoestima motiva la realización de metas exigentes, y su logro repercute de nuevo en un incremento de la eficacia y el valor personal. De aquí que tampoco es posible negar la influencia de la autorrealización en lo tocante a mejorar el sentido de autoconfianza, siempre y cuando tal influencia no se absolutice, disociándola de las otras relaciones existentes entre los demás componentes conductuales y actitudinales del “Proceso de la autoestima”.

En otras palabras, dentro de un ‘enfoque terapéutico’ resulta también válido el procurar que aquellos individuos con una baja autoestima se propongan ciertas metas realistas -aunque para ellos ambiciosas-, conducentes a una mayor realización personal. De esta forma, si perseveran en tales metas y consiguen alcanzar el éxito en aquello que se proponen, lograrán asimismo aumentar su nivel de autoconfianza, lo que a su vez motivará la aceptación y el enfrentamiento apropiado de nuevos desafíos de superación personal en el futuro.

A este respecto, un individuo sumamente tímido, pero que tenía un auténtico don para el canto, no se atrevía nunca a cantar en público por temor a ser notado. De hecho, pensaba que no era lo suficientemente bueno para intentarlo, lo que también le provocaba sentimientos de inadecuación e inseguridad cuando, por alguna razón, había que entonar algún himno o canción a nivel grupal. Después de solicitar orientación profesional debido a la gran ansiedad que esta situa-

⁷⁴ Cf. N. BRANDEN, *op. cit.*, Apéndice A, pp.333-336.

⁷⁵ Id, *Los seis pilares de la autoestima*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995, p.24.

ción le producía, aceptó el reto de tomar unas lecciones con un profesor de canto, quien luego lo convenció de acompañarlo en un pequeño grupo que entonaba villancicos durante la época navideña. El logro de estas dos metas personales no solo resultó un enorme aliciente para reconsiderar su auténtica capacidad para el canto, sino que le permitió sentirse más confiado para intentar nuevos retos a nivel musical. Más aún, su autoestima, se vio ampliamente reforzada, lo que lo indujo a enfrentar con mayor éxito su timidez natural en otros campos.

En consecuencia, el 'enfoque terapéutico' de este "Proceso de la autoestima" puede consolidarse asimismo sobre la base de los otros dos enfoques -el 'educativo' y el 'correctivo'-, pero dándole un carácter más completo e integrador al tratamiento. De esta forma, mediante la consideración individual e integral de todos los componentes del Proceso, tanto en las relaciones que se establecen entre ambos bloques de elementos conductuales e inferidos, así como entre los pares afines de conceptos, arriba descritos, el producto final será la obtención de cambios reales y duraderos en la autoestima general de las personas.

UNA NUEVA PROPUESTA DE DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE AUTOESTIMA

Aunque Nathaniel Branden admite, en su último libro de los años noventa, la dificultad a la hora de definir satisfactoriamente la autoestima, lo que da como resultado, según dice él, que "en la actualidad no existe aún una definición de la autoestima ampliamente compartida"⁷⁶, nos atrevemos a plantear seguidamente una definición propia, como resultado del "Proceso de la autoestima", aquí expuesto, en la que se procu-

ra incluir los criterios más importantes aportados por distintos autores especialistas en este campo.

Por tanto, y fundamentados en los elementos actitudinales de tipo inferido que caracterizan a la autoestima, correspondientes a la autoimagen, la autovaloración y la autoconfianza, los cuales se complementan, a su vez, con los elementos conductuales observables en las áreas del autocontrol, de la autoafirmación y de la autorrealización, procede establecer la siguiente definición: 'La autoestima es la percepción valorativa y confiada de sí mismo, que motiva a la persona a manejarse con propiedad, manifestarse con autonomía y proyectarse satisfactoriamente en la vida'.

Mediante esta clara y sencilla definición, se pretenden conjuntar integralmente los principales factores actitudinales y conductuales que fundamentan el concepto de la autoestima, de una manera que resulta ser amplia, precisa y operacional a la vez.

Se procura así, por una parte, ensanchar el ámbito de las definiciones de autoestima que se concretan a su sentido más específico dentro del ámbito de la eficacia y el valor personal. Tal es el caso del Dr. Nathaniel Branden, quien prefiere definir la autoestima, exclusivamente, en términos de "dos componentes relacionados entre sí. Uno es la sensación de confianza frente a los desafíos de la vida: la 'eficacia personal'. El otro es la sensación de considerarse merecedor de la felicidad: el 'respeto a uno mismo'"⁷⁷. A lo que Branden añade que, "dado su carácter fundamental, ambas son características determinantes del término. No tienen un significado derivado o secundario de la autoestima, sino que son su esencia"⁷⁸.

⁷⁶ Ibid., p. 16.

⁷⁷ Ibid., p. 45.

⁷⁸ Ibid., pp.45-46.

Debido a esto, Nathaniel Branden resume ambos conceptos, en una definición formal, estableciendo que "la autoestima es la disposición a considerarse competente para hacer frente a los desafíos básicos de la vida y sentirse merecedor de la felicidad"⁷⁹. En consecuencia, al proponer este autor tal definición, opta por no incluir como parte de ella, según él mismo lo manifiesta, "ni los generadores interiores posteriores..., ni las consecuencias emocionales o de comportamiento..." que se derivan de la autoestima⁸⁰.

En nuestra propia definición, sin embargo, se amplía el concepto de la autoestima a seis componentes fundamentales y estrechamente relacionados entre sí -incluyendo aquellos que plantea el Dr. Branden-, pero a partir de una autoimagen imprescindible para poder valorarse y confiar en sí mismo, así como en las expresiones conductuales observables del autocontrol, la autoafirmación y la autorrealización, cuya presencia resulta ser determinante en la capacidad de las personas para apreciarse a sí mismas.

Por otra parte, en esta definición sumativa de los distintos elementos del "Proceso de la autoestima", se pretende también superar, en el otro extremo, la imprecisión operacional inherente a muchas definiciones -sugeridas actualmente por ciertos autores, dentro de la así llamada corriente de la 'psicología popular'-, las cuales, en su infructuosa búsqueda de amplitud, se caracterizan más bien por una excesiva vaguedad en los términos, al igual que por una incapacidad básica a la hora de ofrecer lineamientos específicos que promuevan su implementación.

En conclusión, aunque la definición de autoestima, aquí propuesta, rebasa la especificidad en el término a que se ape-

⁷⁹ Ibid., p. 46.

⁸⁰ Ibid.

ga el Dr. Nathaniel Branden, en nuestra opinión no deja de responder al mismo criterio que él establece, de que "una definición precisa tiene el valor de permitirnos distinguir un aspecto particular de la realidad de todos los demás, para poder pensar sobre él y poder trabajar con claridad y enfoque"⁸¹.

LA IDENTIDAD PSICOSEXUAL MADURA SEGÚN CAVANAGH

La consideración de una relación apropiada consigo mismo, tal y como se procura con la aplicación del "Proceso de la autoestima", no estaría completa si se dejan de lado las implicaciones que un desarrollo sexual y afectivo sano tiene para el logro de un sentido de identidad maduro a nivel integral.

En este campo, el psicólogo estadounidense contemporáneo Michael Cavanagh retoma y amplía el enfoque psicosexual planteado originalmente por Sigmund Freud, proponiendo que "el desarrollo psicosexual es una área críticamente importante del crecimiento humano, ya sea que la persona entre al sacerdocio o a la vida consagrada, que se case o permanezca soltera. Tanto la investigación como la observación en la vida diaria indican que un gran porcentaje de problemas que se dan en la vida ministerial o matrimonial pueden originarse en un crecimiento psicosexual inadecuado"⁸².

Con el propósito de plantear los ámbitos del desarrollo en el campo afectivo y sexual, el Dr. Michael Cavanagh define cuatro dimensiones, correspondientes a los niveles cognitivo, emocional, social y moral, que caracterizan la plena madurez en la identidad psicosexual de las personas⁸³, a saber:

⁸¹ Ibid., p.47.

⁸² M. CAVANAGH, "The impact of psychosexual growth on marriage and religious life", en *Human Development*, vol. IV, The jesuit educational center for human development, EE.UU. 1983, p. 100.

⁸³ Cf. Ibid., pp. 100-108.

La dimensión cognitiva, que consiste en una percepción positiva del propio cuerpo, del sexo personal y sus manifestaciones, así como del de los demás. Muchas personas han crecido con una visión negativa de la sexualidad debido a los tabúes existentes en este campo, lo que ha influido grandemente en la ausencia de una adecuada educación sexual. En la cultura imperante, frecuentemente los conceptos de sexo y amor se han disociado, enfatizándose desmedidamente los temores ancestrales experimentados por la humanidad en esta área, debido a la identificación de lo sexual con pecado, perversión, enfermedad o embarazos no deseados. Se hace necesario, entonces, recurrir a formas más positivas y maduras de educar a las personas en lo tocante a la sexualidad, tanto en un contexto familiar como en el sistema educativo, para que estas puedan llegar a percibirla de manera constructiva y realizante para sus propias vidas y para las de aquellos que les rodean.

La dimensión emocional, que se manifiesta en las personas por un sentirse cómodas, confiadas y competentes con la sexualidad propia, al igual que con la de los demás. Esta orientación básica, que en el enfoque del Análisis Transaccional se presenta como la postura psicológica más sana que pueden adoptar los individuos -caracterizada por la expresión "yo estoy bien-tú estás bien"⁸⁴-, implica no solo el considerar la sexualidad como algo positivo en la vida, sino el haberla introyectado de manera sana y apropiada a nivel psicológico. Michael Cavanagh, sin embargo, considera que en nuestras culturas el desarrollo sexual apropiado, a nivel emocional, tiende a ser más bien la excepción que la regla, debido a los ambientes excesivamente represivos o permisivos, que influyen en la vivencia de experiencias traumáticas de tipo sexual en una gran mayoría de las personas. Esto hace que sean muchos los individuos que experimentan situaciones tales como fijaciones, regresiones, estimulación excesivamente precoz o retrasos en el desarrollo sexual, todo lo cual requeriría de ayuda adecuada para una debida restauración, así como para el logro de una sana y auténtica madurez en este campo.

La dimensión social, que se caracteriza por la capacidad del individuo de relacionarse con personas de ambos sexos de forma abierta, tranquila y potencialesmente realizante. Esta dimensión de la maduración sexual requiere del establecimiento de patrones sanos de relación con hombres y mujeres de distintas edades, tales como abuelos o abuelas, padres o madres, compañeros o compañeras, hijos e hijas, así como con otros familiares, amigos o conocidos de ambos sexos y de diferentes niveles generacionales, con los cuales se va dando un trato familiar, que es a la vez apropiado y humanizante para quienes lo comparten. Nuevamente, en muchos casos nuestra sociedad no ofrece las condiciones propicias para este tipo de maduración a nivel sexual, debido a la proliferación de familias de tipo nuclear o desintegradas que entorpecen el crecimiento hacia relaciones más integrales, así como debido a la existencia de estructuras rígidas o patológicas que impiden el establecimiento de contactos sanos entre personas de ambos sexos a lo largo de su desarrollo.

- La dimensión moral, que se expresa en la valoración que hacen las personas de las formas sanas y apropiadas de manifestarse sexualmente, así como al rechazo de las conductas inmaduras o desviadas de expresión sexual. Esta última dimensión se refiere a la formación que requieren las personas para lograr esa madurez que les permita darle importancia a las expresiones positivas de la sexualidad en la vida humana, así como a la capacidad de discriminarlas de aquellas otras conductas que atentan contra la vivencia de una sexualidad digna y realizante. En este campo, también se dan en la actualidad muchas influencias perniciosas como las que propagan los medios de comunicación social, que unidas al machismo y el libertinaje sexual, llevan a las personas a pasar por alto muchos de los aspectos positivos, y a aceptar, más bien, como normales, patrones deshumanizantes de conducta, en el campo de la sexualidad.

Una vez definidos estos cuatro ámbitos de la maduración psicosexual, Michael Cavanagh señala que el proceso de aprendizaje y expresión sexual comienza a partir del nacimiento y

⁸⁴ M. JAMES y D. JONGEWARD, *El libro de todos: análisis transaccional para estudiantes*, Fondo Educativo Interamericano, S.A., Bogotá, 1978, pp. 116-123.

que continúa a través de los diferentes ciclos de la vida humana. En opinión de Cavanagh,

*para que la persona alcance la madurez psicosexual, debe pasar por una serie de etapas y fases, incluyéndose en cada una de ellas la realización de tareas de desarrollo que son normales y naturales. Cada etapa debe ser aprendida y exitosamente completada antes de que la progresión a la siguiente etapa resulte posible*⁸⁵.

De esta manera, cuando el crecimiento va ocurriendo de forma adecuada durante las etapas de la infancia y de la adolescencia, el individuo llega a adquirir una sana identidad sexual, lo que le permite tener acceso a una vivencia madura de su sexualidad en la vida adulta. Esto implica la maduración satisfactoria de las fases infantiles de la inconsciencia y el despertar sexual, seguidas por la fase de sexualidad camuflada, todas ellas durante la etapa de la niñez, las cuales corresponden a las etapas oral, anal, genital y de latencia, propuestas originalmente por Freud.

Cuando, por el contrario, ocurren experiencias inadecuadas en el desarrollo psicosexual, las personas pueden llegar a presentar fijaciones que persisten en la vida adulta. Cavanagh señala que los adultos que experimentaron una fijación en la fase de la inconsciencia sexual -del nacimiento a los tres años-, manifiestan frecuentemente una psicosexualidad débil; aquellos cuya fijación ocurrió durante la fase del despertar psicosexual -de los tres a los siete años-, tienden a sentirse inadecuados y a percibir lo sexual como algo amenazante; finalmente, quienes se han quedado fijados en la fase de la sexualidad camuflada -de los siete a los doce años-, una vez adultos mantienen su sexualidad como algo secreto, temiendo que esta

⁸⁵ M. CAVANAGH, *op. cit.*, 1983, p. 101.

sea descubierta, lo que les causa sentimientos de vergüenza y rechazo.

Con la llegada de la etapa de la adolescencia, Cavanagh propone que los jóvenes deben tener una experiencia apropiada de las fases de la fantasía y de la preocupación por lo sexual, así como de la fase de relaciones superficiales, que posibilitarán finalmente la adquisición de una identidad sexual madura. Analicemos cada una de estas fases.

1. Fase de Fantasía Sexual

De acuerdo con Cavanagh, en los inicios de la adolescencia se da la fase de la fantasía sexual, en la que

*los pensamientos y sentimientos generalmente desconectados de la niñez comienzan a entrelazarse para producir fantasías temáticas. En estas fantasías, los adolescentes se imaginan participando de situaciones sexuales y románticas con personas reales o imaginarias. Los propósitos de estas fantasías consisten en: 1) integrar el intelecto y las emociones con la sexualidad genital, de manera que, eventualmente, las tres dimensiones funcionen al unísono; 2) alejar al adolescente de un sexo solitario y conducirlo hacia una sexualidad más socialmente orientada; y 3) ofrecerle la oportunidad de ensayar conductas sexuales y románticas sin tener que parecer tonto o ser rechazado*⁸⁶.

Esta necesidad natural de integrar las distintas dimensiones intelectivas, afectivas y genitales de la sexualidad mediante la fantasía, como preparación para las siguientes fases, puede conducir también a un estado de fijación. Esto ocurre cuando el adolescente, ya sea por la inseguridad personal de entrar eventualmente en contacto con personas del otro sexo, o debi-

⁸⁶ *Ibid.*, p.103.

do a un ambiente inapropiado que lo sobreestimula mentalmente, se refugia exclusivamente en la fantasía como su única fuente satisfactoria de experiencia sexual. Según Cavanagh,

*los adultos que se han quedado fijados en esta fase tienden a limitar su vida sexual al ámbito de la fantasía, o a derivar más placer de la fantasía que de la vivencia de relaciones interpersonales reales. Más aún, dado que para estas personas las relaciones verdaderas no se comparan con sus vivencias idílicas de tipo fantástico, terminan experimentando desagrado y resentimiento en las relaciones que establecen en la vida real*⁸⁷.

2. Fase de preocupación sexual

Hacia mediados de la adolescencia, los jóvenes tienden a desinteresarse de otros temas y a dejarse absorber mayormente por el tema de la sexualidad. De acuerdo con el enfoque del Dr. Cavanagh, en esta fase los adolescentes se preocupan mucho más por los cambios físicos que están experimentando, por sus sentimientos de tipo sexual y por otros asuntos relacionados con el sexo, los cuales confrontan en sus conversaciones con compañeros, en el material de libros o revistas de contenido sexual, en los programas de televisión o las películas, además de las modas, la música, los bailes, etc.

A pesar de que esta fase parece desconcertar a los adultos por su sobreénfasis en lo sexual, para los jóvenes es de suma relevancia, pues les permite aprender información valiosa sobre la sexualidad e ir adquiriendo un sentido de competencia personal en esta dimensión tan importante de sus vidas.

La fijación en esta fase ocurre cuando el adolescente se ve obligado a reprimir su preocupación natural por el papel que la sexualidad desempeña en su vida, debido a condicio-

namientos externos, o cuando se siente inseguro de relacionarse directamente con personas del otro sexo, manteniendo su interés por el tema en un nivel estrictamente teórico. Para el Dr. Cavanagh,

*los adultos que presentan una fijación en esta fase viven a menudo preocupados por el sexo, tanto en su vida privada como a nivel social. La sexualidad les parece un continuo marco de referencia y les impide reconocer y apreciar otras necesidades y valores igualmente importantes para ellos mismos y para los demás. En el noviazgo y el matrimonio, estas personas enfocan y sobrevaloran los aspectos sexuales de la relación. En la vida consagrada, ellas evidencian un estado crónico de tensión causado por el conflicto entre su acentuada sexualidad y su voto de celibato; o bien se permiten expresiones sexuales que a menudo les causan culpa, confusión de rol y tensiones interpersonales, tanto dentro de la comunidad religiosa, como con las personas con quienes se ven involucradas*⁸⁸.

3. Fase de relaciones superficiales

Durante la adolescencia tardía, los jóvenes y las jóvenes procuran pasar más tiempo juntos, ya sea en situaciones grupales o de pareja. El simple disfrute de la compañía que se brindan unas y otros, se ve realizado por primeras experiencias a la hora de expresarse sentimientos, de darse la mano o besarse, de bailar juntos, abrazarse, acariciarse, etc.

Sin embargo, esta necesidad de establecer relaciones superficiales con el otro sexo, si bien implica un proceso gradual de mayor familiaridad en el trato afectivo y sexual, no sugiere la conveniencia de relaciones sexuales completas en una etapa en la que no existe aún la madurez para ese tipo de

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., p. 104.

involucramiento. De acuerdo con Michael Cavanagh, para los jóvenes

la relación de tipo sexual durante esta fase es primordialmente experimental, centrada en sí mismos, y mezclada con otras necesidades y emociones. Es experimental en cuanto los adolescentes están ensayando nuevos roles y conductas para ver cómo funcionan; y es centrada en ellos mismos, debido a que el foco de la experiencia se basa en la gratificación sexual o emocional de cada uno. La mayor parte de las conductas que parecen altruistas, son realmente del tipo de 'si lo haces por mí, lo haré yo por ti' (...) Esta fase es importante porque prepara al adolescente para el mundo nuevo y diferente de las relaciones de tipo heterosexual. Los adolescentes comienzan a reconocer sus fortalezas y debilidades en tales relaciones, y la manera de enfrentar sentimientos, sexualidad, conflictos y compromisos. Aprenden nuevas libertades y responsabilidades que los prepararán para las relaciones adultas. Esta fase también se relaciona con la emancipación psicológica del hogar. En el desarrollo sano, los adolescentes descubren que existen otras fuentes de apoyo y alegría fuera de la familia, las cuales pueden experimentar sin tener que depender de sus padres. Como resultado, durante esta fase los adolescentes dan un paso importante para independizarse de la familia en su búsqueda de seguridad, afirmación y afecto⁸⁹.

La fijación que ocurre en esta última fase de la adolescencia se debe al temor de entablar relaciones caracterizadas por una mayor estabilidad y cercanía, así como por la ansiedad que entraña el establecimiento de compromisos más profundos y duraderos. Según Cavanagh, "los adultos que experimentan fijación en esta fase generalmente se relacionan con las personas del otro sexo de maneras claramente superficiales, centradas en sí mismos, ambivalentes o conflictivas, ten-

⁸⁹ Ibid.

diendo a sobredepender de la afirmación, el apoyo y los valores parentales"⁹⁰.

Ahora bien, habiendo considerado hasta aquí las necesidades de maduración que tienen los adolescentes en su búsqueda de afirmación personal, resulta evidente que, a pesar de los peligros relacionados con potenciales conflictos, excesos o fijaciones en cualquiera de las fases arriba descritas, estos necesitan experimentar sanamente con su fantasía, su interés preocupado por lo sexual y la práctica de relaciones superficiales, con el fin de lograr una maduración adecuada en las dimensiones cognitiva, emocional, social y moral, que les permita adquirir gradualmente una verdadera identidad sexual.

Cuando se aplica este enfoque a la situación de maduración psicosexual de novicios, seminaristas, sacerdotes o religiosos, se hace claro que existe tradicionalmente un gran temor de abordar estas áreas, debido al aparente peligro que ellas plantean para la vivencia de una vida sexual casta y de un celibato auténtico. Sin embargo, es preciso aclarar que al describirse la necesidad de maduración en las fases de fantasía y de preocupación sexual, y al propiciarse relaciones superficiales con el otro sexo, no se está proponiendo la vivencia de experiencias pecaminosas, caracterizadas por materia grave, con conocimiento y convencimiento de querer actuar contra el propósito divino de la sexualidad, según la definición católica de pecado mortal; se trata, más bien, de experiencias de crecimiento para conocer y asumir la sexualidad propia, así como la de los demás. Sin este tipo de abordaje existencial en los niveles intelectual y afectivo sobre la realidad humana de la sexualidad, no es posible llegar en la vida adulta al grado de madurez que permita una opción libre y madura en el campo sexual por el estado de vida al que Dios llama a cada persona.

⁹⁰ Ibid.

Asimismo, este enfoque sugiere el prestar especial atención durante la etapa formativa, e incluso en la vida ministerial, a aquellas personas que no vivieron apropiadamente estas fases en su desarrollo psicosexual. Esto puede darse cuando ocurrieron anteriormente experiencias excesivas e inadecuadas tales como situaciones de masturbación compulsiva, relaciones sexuales prematuras o promiscuas, así como situaciones desviadas en la práctica de la sexualidad, lo que requiere a menudo de tratamiento especializado para la superación y asimilación de tales vivencias.

Por otra parte, se dan también situaciones en las que las personas no han asumido adecuadamente su sexualidad y afectividad debido a la supresión de las fases de fantasía y preocupación por lo sexual, y que no han tenido ningún tipo de acercamiento con el otro sexo en la fase de relaciones superficiales, lo que lleva a una incapacidad para canalizar adecuadamente las energías afectivas y sexuales en la vida ministerial. Esta última situación se ha tendido a aprobar tácitamente en contextos religiosos, porque a corto plazo impide la vivencia de situaciones conflictivas de tipo sexual o afectivo que pudieran atentar contra el buen orden en la vida sacerdotal o consagrada. Sin embargo, la experiencia vivida por muchos sacerdotes o religiosos que tardíamente enfrentan esta situación de sexualidad suprimida, señala que a largo plazo esta tiende a traer consecuencias indeseables o patológicas, tanto a nivel psicológico como en la práctica de sus ministerios.

Para Michael Cavanagh,

aunque los educadores cristianos típicamente aceptan como válido el concepto de etapas y experiencias de desarrollo en otras áreas de la maduración humana (por ejemplo, las etapas del desarrollo psicosocial de Erikson, del desarrollo cognitivo de Piaget, del desarrollo moral de Kohlberg, o del desarrollo en la fe de Fowler), muchos educadores manifiestan desinte-

rés o resistencia al concepto de etapas de experimentación en el desarrollo psicosexual. En otras palabras, ellos exceptúan el desarrollo psicosexual de los principios que se aplican al crecimiento humano en todas las otras áreas. Los educadores cristianos a menudo dejan de ser educadores cuando el tema de la sexualidad entra en cuestión. El mismo padre, maestro o formador, que al enseñar una visión religiosa del mundo ofrece de manera entusiasta información, invita a la discusión, reduce el miedo de asumir riesgos, premia los esfuerzos, y reconoce la importancia del método de ensayo y error, así como del aprendizaje a través de la experiencia, es el mismo que no solo falla en aplicar estos mismos principios de aprendizaje en el área de la sexualidad, sino que a menudo los revierte. Las conductas sexuales por las que los cristianos tanto se preocupan (abusos y excesos sexuales, promiscuidad, masturbación compulsiva, embarazos no deseados, infidelidad, perversión), es más posible que ocurran como resultado de un desarrollo psicosexual rígido o inhibido, que de un desarrollo sexual sano y abierto⁹¹.

Ahora bien, Cavanagh insiste en que la comprensión psicológica de este tipo de desarrollo psicosexual sano de ninguna manera se opone a una visión cristiana y moral del propósito de la sexualidad, siempre y cuando se tomen en cuenta los siguientes tres elementos:

Primero, que el criterio usado para juzgar la moralidad de la conducta sexual del adulto no puede ser aplicado a la conducta sexual en proceso de desarrollo... Segundo, que la niñez y la adolescencia son etapas más psicológicas que cronológicas... Tercero, que la moralidad cristiana debiera dar un mayor énfasis a virtudes tales como el cuidado mutuo, la honestidad, el respeto, la rectitud, la libertad y el amor, y un énfasis menor

⁹¹ Ibid., pp. 106-107.

*al significado moral de conductas sexuales específicas. Al tiempo que los niños, los adolescentes y los mismos adultos van desarrollando estas cualidades cristianas, toda su conducta, incluyendo la de tipo sexual, se irá haciendo más cristiana*⁹².

Finalmente, al aplicar este enfoque teórico del Dr. Cavanagh al tema de la madurez humana integral, específicamente en el área de la identidad sexual, se pretende confrontar una fuente continua de problemas que reflejan un desarrollo sexual y afectivo inadecuado, tal y como ha sido la realidad de muchos cristianos que optan por la vida sacerdotal o consagrada. Aunque no es posible, debido a la extensión de este capítulo, dar respuestas concretas a tantos problemas específicos que pudieran presentarse en este campo, sí es necesario enfatizar que la superación de tales problemas, para la consolidación de un sano sentido de identidad a nivel psicosexual, debe ser parte de la búsqueda de madurez integral que requiere toda persona para una vivencia auténtica, tanto del matrimonio como del sacerdocio o de la vida consagrada.

CONCLUSIÓN

En este capítulo sobre la madurez humana integral se ha considerado la necesidad que tienen todas las personas de alcanzar un sano sentido de identidad, fundamentado en la vivencia de la autoestima y de una psicosexualidad madura. A este respecto, se propone una definición de 'la autoestima como la percepción valorativa y confiada de sí mismo, que motiva a la persona a manejarse con propiedad, manifestarse con autonomía y proyectarse satisfactoriamente en la vida'.

Mediante el desarrollo de un modelo propio del que se deriva la definición anterior, denominado "Proceso de la auto-

⁹² Ibid., p. 107.

estima", se procura entonces ofrecer al sacerdote, al educador, al psicólogo, al formador de sacerdotes y religiosos, etc., una herramienta útil para abordar el análisis de la autoestima en toda la complejidad de las fuentes que la sustentan y de los niveles inferidos u observables en que se manifiesta. De este modo, los componentes actitudinales inferidos -la autoimagen, la autovaloración y la autoconfianza-, y los componentes conductuales de tipo observable -el autocontrol, la autoafirmación y la autorrealización-, pueden ser tratados sistemáticamente, siguiendo cualquiera de tres enfoques, educativo, correctivo o terapéutico, para promover el aprendizaje de la autoestima, así como la superación del autorrechazo, manifestado comúnmente por medio de conductas autodestructivas, que inhiben el crecimiento sano y la verdadera realización en la vida de las personas.

Asimismo, la búsqueda de una psicosexualidad madura implica la adquisición de un sano sentido de identidad sexual en cuatro dimensiones complementarias: cognitiva, emocional, social y moral, a través de un proceso de desarrollo por etapas que va de la niñez a la adolescencia y a la vida adulta. El enfoque planteado a este respecto por el Dr. Michael Cavanagh permite una confrontación de los problemas que muchas personas han experimentado en su desarrollo sexual, y señala las pautas para un crecimiento sano en esta área tan importante para la vivencia de una madurez integral.

AUTORREFLEXIÓN

1. ¿Puedo verme a mí mismo, no mejor ni peor, sino como realmente soy? ¿Qué acciones podría tomar para conocerme mejor y así verme con mayor claridad?
2. ¿Me aprecio como una persona valiosa e importante para mí misma, y me siento también valorado por los demás? ¿Qué metas concretas podría intentar para lograr percibirme con

- mayor agrado? ¿Es posible realizar cambios que posibiliten una mayor valoración mía por parte de los demás?
3. ¿Creo que puedo hacer bien distintas cosas y me siento seguro al realizarlas? ¿Qué podría proponerme para aumentar mi fe en mí mismo y de esta forma sentirme más capaz?
 4. ¿Tengo un buen manejo de mí mismo, cuidándome, dominándome y organizándome bien en la vida? ¿Qué cambios podría hacer para lograr un mejor manejo de mi persona?
 5. ¿Me expreso libremente tal y como soy, actuando con madurez y autonomía a la hora de tomar decisiones? ¿Cuáles serían algunas metas personales que me ayudaran a manifestarme de manera más libre y autónoma?
 6. ¿Desarrollo y realizo apropiadamente mis potencialidades, viviendo una vida satisfactoria y provechosa para mí mismo y para los demás? ¿Qué podría proponerme para alcanzar un mayor desarrollo y realización personal?
 7. En el plano afectivo-sexual, ¿percibo positivamente mi propio cuerpo, sexo y sus manifestaciones, así como el de los demás? ¿Me siento cómodo, confiado y competente con mi propia sexualidad y con la de los otros? ¿Me relaciono con personas de ambos sexos de forma abierta, tranquila y potencialmente realizante? ¿Valoro las formas sanas y apropiadas de expresión sexual, considerando las manifestaciones inmaduras o desviadas de la sexualidad como conductas desadaptadas que deben superarse con el apoyo adecuado?
 8. De no ser así, ¿qué medidas podría tomar para superarme en estas dimensiones cognitiva, emocional, social o moral de mi maduración afectiva y sexual?

CAPÍTULO 7

LA MADUREZ HUMANA INTEGRAL: EL PROCESO DEL DAR Y RECIBIR Y AFECTO

La persona madura no solo necesita ir adquiriendo una comprensión positiva sobre sí misma y una sana autoestima en el área de la identidad personal, que le permita responder a la pregunta de “quién soy yo”, sino que debe complementarla con una vivencia satisfactoria que responda al interrogante de “con quién estoy yo”, lo que redundará en un cálido sentido de pertenencia y fraternidad con sus semejantes. Este segundo elemento de la madurez personal, que Erikson define como el sentido de intimidad, se caracteriza operacionalmente tanto por la capacidad del individuo para dar afecto, como por su apertura para recibir el afecto que le ofrezcan otras personas significativas en su vida.

Con el fin de describir apropiadamente los principales conceptos que entran en juego en la búsqueda de una vivencia sana a nivel afectivo, se propone a continuación un enfoque personal denominado “Proceso del dar y recibir afecto”. Como parte de este Proceso se analizan las bases psicofisiológicas y los problemas básicos en la manifestación del afecto, los cambios internos y destrezas conductuales que permiten modifi-

car tales problemas, así como los contextos y tipos de relación, con sus condiciones externas e internas, que promueven el establecimiento de relaciones interpersonales afectuosas y maduras en la vida de las personas (Ver cuadro del "Proceso del dar y recibir afecto").

BASES PSICOFISIOLÓGICAS DEL "PROCESO DEL DAR Y RECIBIR AFECTO"

Según la teoría freudiana, la libido es la energía generada por el instinto sexual, que se manifiesta no solamente en la expresión erótica de la sexualidad sino en todo deseo que lleve a la satisfacción del principio del placer. Debido a esto, en un sentido general, Freud "consideraba el instinto sexual como el factor más decisivo en el desarrollo de la personalidad"⁹³.

Al utilizar Freud el concepto de libido como la energía básica o principio generador de la conducta humana, lo hace siguiendo líneas análogas a las de la electrodinámica. Así, tratando de describir lo que entiende por libido, Freud señala que

entre las funciones psíquicas existe algo que se puede diferenciar (una dosis de afecto, una cantidad de excitación), algo que tiene todos los atributos de una cantidad -aun cuando no dispongamos de ningún medio para medirla-, algo susceptible de aumentar y de disminuir, de desplazarse y de descargarse, y que se extiende por sí misma sobre las huellas mnemónicas de una idea, tal como una carga eléctrica lo hace sobre la superficie de un cuerpo⁹⁴.

⁹³ CH. MORRIS, *Psicología. Un nuevo enfoque*, 7ª. Edición, Prentice-Hall Hispanoamericana S.A., México 1992, p. 47.

⁹⁴ *Collected Papers*, Vol I, p. 75, en C. THOMPSON, *El Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, p. 27.

Cuadro: EL PROCESO DE DAR Y RECIBIR AFECTO

PROBLEMAS DE RELACIONES	Dificultad para DAR AFECTO	Dificultad para RECIBIR AFECTO	Dificultad para INTERCAMBIAR AFECTO
CAMBIOS INTERNOS Y DESTREZAS CONDUCTUALES	RESPECTO (Aceptación)	EMPATÍA (Identificación)	AUTENTICIDAD (Congruencia)
	+	+	+
CONTEXTO Y COMPROMISOS DE RELACION	ATENCIÓN VERBAL Y NO VERBAL	REFLEJOS DE SENTIMIENTOS	EXPRESIONES DE APOYO OPORTUNO
	↓	(=)	↓
	RELACIÓN INTERPERSONAL (Confidencialidad)	Apertura	RELACIÓN GRUPAL (Solidaridad)
TIPOS DE RELACIONES	RELACIÓN FAMILIAR (Lazos de sangre) (paternal, fraternal, filial)	RELACIÓN SENTIMENTAL (Lazos de atracción) (Admiración, erótica, romántica)	RELACIÓN DE COMPANERISMO (Lazos de Afinidad) (Estudiantil, social, laboral)
CONDICIONES EXTERNAS E INTERNAS	IGUALDAD (Características comunes)	PROXIMIDAD (Cercanía física)	DISPONIBILIDAD (Tiempo para compartir)
	+	+	+
RELACIÓN MADURA	VALORES, CONVICCIONES E INTERESES COMUNES Y SIGNIFICATIVOS		
	→	→	→
	AMISTAD		

Ahora bien, aunque Freud originalmente presentó su concepto de libido o energía sexual como estrictamente asociado a una manifestación genital en el organismo humano, posteriormente amplió su interpretación a lo que él llamó "estados pregenitales de la libido". Tal y como lo afirma la especialista en psicoanálisis, Clara Thompson,

en ese momento, el término 'sexual' adquirió, en su teoría, un nuevo significado para el psicoanálisis. Hasta entonces, cuando Freud hablaba del sexo se refería al sexo propiamente dicho, esto es, a los sentimientos eróticos vinculados a los órganos genitales. A partir de entonces, el término sexual se aplicó a cualquier sensación corporal placentera y, además, por medio de la noción de sublimación, también se aplicó a las emociones que se identifican estrechamente con otras partes del cuerpo, como la ternura y el afecto, y aun a sentimientos como el que se produce por la satisfacción del trabajo... Lo que él quería destacar era que la energía asociada con todas estas actividades es la libido, a la cual le atribuía un origen sexual⁹⁵.

A partir de esta concepción Psicodinámica de la libido, otro autor, A. Lowen, fundador de la terapia bioenergética, considera también que en los seres humanos existe una energía vital básica, la cual produce un movimiento de origen intrapsíquico que lleva a las personas a entrar en comunicación con sus semejantes y con el mundo en general⁹⁶.

De este enfoque bioenergético puede deducirse que la energía vital, que se encuentra latente en el organismo de toda persona viva, procura manifestarse en un movimiento hacia afuera a través de las distintas potencialidades humanas, tales como las potencialidades físicas o sexuales, afectivas, intelectuales, etc.

⁹⁵ C. THOMPSON, *El Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, pp. 37-38.

⁹⁶ Cf. A. LOWEN, *Bioenergética*, Editorial Diana, México, D.F., 1979.

Todas estas manifestaciones, aunque de distinta naturaleza pero relacionadas entre sí, se originan en un mismo impulso vital que las produce. Por lo tanto, mediante la expresión de esta energía vital los individuos satisfacen, no solamente sus necesidades más básicas, como las originadas por el instinto sexual, sino otras mucho más complejas de tipo afectivo, intelectual o volitivo.

Aunque estas conclusiones, que amplían la teoría de la libido a otros campos -tales como el ámbito afectivo-, han sido muy discutidas por los seguidores de la teoría freudiana, descubrimientos recientes sobre el origen evolutivo y las funciones específicas del cerebro humano parecen confirmar la estrecha vinculación existente entre la dimensión sexual y la afectiva, así como sus repercusiones para una vida sana de cooperación y sintonía social⁹⁷.

Según lo afirma Daniel Goleman, autor de la afamada obra *La inteligencia emocional*,

en el curso de millones de años de evolución, el cerebro ha crecido de abajo hacia arriba, y sus centros más elevados se desarrollaron como elaboraciones de partes más inferiores y más antiguas. [Asimismo], el crecimiento del cerebro en el embrión humano reconstruye aproximadamente este curso evolutivo⁹⁸.

Este patrón evolutivo, que va del tallo cerebral como sede de las reacciones instintivas, al sistema límbico donde se originan las respuestas más complejas de tipo sexual y afectivo, a la neocorteza cerebral que es el asiento de la vida racional, nos

⁹⁷ Cf. D. GOLEMAN, *La inteligencia emocional*, Javier Vergara Editor, México, D.F., 1996.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 28

permite trazar un mapa de las manifestaciones de la energía vital en la actividad humana. Según Goleman,

la idea del sistema límbico como el centro emocional del cerebro fue introducida por el neurólogo Paul MacLean hace más de cuarenta años. En los últimos años, descubrimientos como los de LeDoux han perfeccionado el concepto de sistema límbico, mostrando que algunas de sus estructuras centrales como el hipocampo están menos directamente implicadas en las emociones, mientras circuitos que vinculan otras parte del cerebro -sobre todo los lóbulos prefrontales- con la amígdala son más centrales⁹⁹.

La evolución del sistema límbico y de la neocorteza cerebral en el ser humano, por lo tanto, es la que ha permitido que una respuesta básicamente de tipo pasional sexual, como se da en todos los animales superiores, fuera evolucionando a formas afectivas mucho más desarrolladas y complejas. Como afirma Goleman, “las estructuras límbicas generan sentimientos de placer y deseo sexual, que son las emociones que alimentan la pasión sexual. Pero el agregado de la neocorteza y sus conexiones con el sistema límbico permitieron que surgiera el vínculo madre-hijo, que es la base de la unidad familiar y el compromiso a largo plazo de la crianza que hace posible el desarrollo humano”¹⁰⁰. De esta misma forma, la evolución progresiva del sistema límbico y de la neocorteza cerebral en los seres humanos ha favorecido el desarrollo de mayores conexiones entre ambas estructuras, lo que a su vez ha incidido en la maduración de formas más complejas de vida afectiva -además de la pasión sexual o el afecto materno-filial-, tales como la hermandad, el compañerismo o la amistad.

⁹⁹ Ibid., p. 357.

¹⁰⁰ Ibid., p. 30.

Debido a lo anterior, es posible afirmar que el centro que regula la respuesta sexual y afectiva en el cerebro se encuentra localizado en el sistema límbico, más específicamente en las conexiones existentes entre la amígdala y los lóbulos prefrontales, participando complementariamente el hipocampo como la estructura que registra y procesa el significado de tales vivencias. De esta forma, la canalización satisfactoria de la energía sexual o afectiva, a través del sistema límbico, produce un despertar del sistema parasimpático, donde se generan un conjunto de reacciones que afectan a todo el organismo -llamadas ‘pauta parasimpática o respuesta de relajación’-, lo que conduce a un estado general de calma y de satisfacción, que facilita grandemente la cooperación en las relaciones interpersonales.

Por el contrario, la ausencia de la amígdala o un mal funcionamiento del sistema límbico afectan gravemente no solo la vida pasional sino la vida afectiva de las personas. En investigaciones con animales, citadas por Goleman en su libro *La inteligencia emocional*, se demostró que aquellos animales a los que se les había extirpado la amígdala carecían de reacciones de miedo o furia, dejaban de competir o cooperar, perdiendo noción del lugar que ocupaban en el orden social de su especie. Su vida emocional, consecuentemente, resultaba embotada o ausente. Visto desde una óptica freudiana, al cercenárseles la amígdala se rompía el puente por el que se transporta la libido, inhibiéndose en ellos las manifestaciones pasionales de origen sexual o agresivo.

Asimismo, según señala Goleman,

no solo existe un puente estructural entre la amígdala y la corteza prefrontal sino, como siempre, un puente bioquímico. Tanto la sección ventromedial de la corteza prefrontal como la amígdala presentan elevadas concentraciones de receptores químicos para la serotonina neurotrasmisora. Esta química

cerebral parece, entre otras cosas, preparar la cooperación: Monos con una densidad sumamente elevada de receptores para la serotonina en el circuito prefrontal-amígdala están 'socialmente bien sintonizados', mientras aquellos que tienen escasas concentraciones son hostiles y antagonicos^{101 102}.

También en investigaciones a nivel humano se ha podido comprobar, como señala Goleman,

que si la amígdala queda separada del cerebro, el resultado es una notable incapacidad para apreciar el significado emocional de los acontecimientos... Un joven al que se le había extirpado quirúrgicamente la amígdala con el fin de controlar los ataques graves que padecía, perdió todo interés en la gente y prefería quedarse sentado a solas, sin mantener contacto con otras personas. Aunque era perfectamente capaz de mantener una conversación, ya no reconocía a sus amigos íntimos, a sus parientes, ni siquiera a su madre, y permanecía impasible al ver la expresión angustiada de los demás ante su indiferencia. Junto con la amígdala parecía haber perdido toda capacidad de reconocer los sentimientos, así como todo sentimiento por los sentimientos¹⁰³.

En todas estas investigaciones se comprueba el papel fundamental que desempeña el buen funcionamiento del sistema límbico y la neocorteza cerebral para la canalización de la vida pasional y afectiva, lo que les permite a las personas entrar en relaciones sintónicas y de cooperación a nivel social. De esta manera, quedan establecidas las bases psicofisiológicas que posibilitan la manifestación de la energía vital en los seres humanos, a partir del instinto sexual, el cual se va transformando, mediante mecanismos sanos de sublimación, hasta

alcanzar formas más complejas y evolucionadas de vida afectiva, que sustentan las actitudes de cooperación y los intercambios de afecto en las relaciones interpersonales.

LOS PROBLEMAS DE RELACIÓN EN EL “PROCESO DEL DAR Y RECIBIR AFECTO”

Habiéndose analizado las raíces psicofisiológicas que fundamentan la expresión y el intercambio de afecto entre las personas, se presenta a continuación un modelo propio, denominado “Proceso del dar y recibir afecto”, en el que se describen tres problemas básicos a nivel afectivo y se proponen actitudes, conductas, condiciones y contextos de relación para superar tales problemas, de manera que puedan establecerse vínculos personales, cálidos y profundos con los demás.

Tal y como se afirmó en el capítulo anterior sobre la autoestima, no existe contradicción entre el amor a sí mismo y el amor a los demás, pues ambas expresiones de afecto surgen de una misma fuente, se complementan enriqueciéndose mutuamente, y son igualmente necesarias para la vida humana. El renombrado psicólogo Erich Fromm señala, en su libro *Ética y psicoanálisis*, que

si una persona es capaz de tener un afecto genuino por sí misma, por este solo hecho adquiere mayor capacidad de amar a otras. Y si logra amar a una persona se siente más cordial hacia las otras, enriqueciendo su propia vida. Por su parte, la persona que no puede amar a otras es también, de hecho, incapaz de tener afecto real para consigo misma¹⁰⁴.

Ahora bien, así como las distintas manifestaciones de la energía vital tienden a complementarse y enriquecerse al ex-

¹⁰¹ A. DAMOSIO, *Descartes's error*, Grosset/Putnam, New York, 1994.

¹⁰² D. GOLEMAN, *op. cit.*, 1996, pp. 358-59.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁴ C. THOMPSON, *op. cit.*, 1966, p. 53.

presarse afectivamente, la represión de la afectividad en cualquiera de sus formas causa problemas en la vida psicológica de las personas. En este sentido, es preciso reafirmar el hecho de que el afecto es una fuerza dinámica que, como la corriente de un río, necesita estar en movimiento para revitalizarse y crecer en su caudal; pues si la capacidad de dar y recibir afecto se queda estancada, se va pudriendo, como el agua empuantada que pierde su capacidad de producir vida, para convertirse más bien en un agente propagador de enfermedad y muerte a su alrededor.

Igualmente nociva a nivel psicológico es la contaminación de la vida afectiva, causada por experiencias traumáticas en las relaciones interpersonales o debida a deficiencias ocurridas durante las distintas etapas del desarrollo de la personalidad. Siguiendo la ilustración anterior, esta situación se asemeja a la contaminación del agua en manantiales y ríos, que por su exposición a agentes externos de polución ambiental va perdiendo sus cualidades vivificantes; por lo que necesita de tratamientos especiales para volver a convertirse en agua potable, que pueda ser sanamente ingerida por personas o animales.

A este respecto, ya sea que el origen de los problemas se deba a represión o a contaminación de la vida afectiva, como parte del "Proceso del dar y recibir afecto" se describen seguidamente tres tipos de patologías específicas que interfieren con la capacidad para establecer una interacción afectuosa sana con las demás personas: las dificultades para dar afecto, para recibir afecto o para intercambiar afecto.

Cada una de estas patologías corresponde, haciendo referencia a la teoría propuesta por la eminente psicoanalista Karen Horney, con las tendencias neuróticas o estrategias irracionales que utilizan muchos individuos para afrontar sus problemas emocionales y disminuir la ansiedad. Estas son: la dependen-

cia excesiva del afecto de las otras personas, que caracteriza al tipo modesto o sumiso; la necesidad de dominar y manipular a los demás, que se manifiesta en el tipo expansivo o agresivo; y la necesidad de alejarse de la gente que ocurre en el tipo resignado o desprendido.

El psicólogo Charles G. Moris describe cada una de estas tendencias neuróticas, postuladas por Karen Horney, señalando que

la dependencia característica de cada persona de una u otra de estas estrategias se refleja en los patrones de conducta o tipo de personalidad. Según Horney, el tipo sumiso -o modesto- es un individuo con una necesidad imperiosa de someterse a otros y solo se siente seguro cuando lo protegen y guían. Se trata de una conducta neurótica porque la amistad resultante es superficial y encubre agresión y ansiedad. En cambio, el tipo agresivo -o expansivo- encubre sus sentimientos de sumisión y se relaciona con los demás de una manera hostil y dominante; sin embargo, también oculta sentimientos básicos de inseguridad y ansiedad. Finalmente, el tipo desprendido -o resignado- maneja la ansiedad básica alejándose de los demás. Parece que esta persona dijera: 'Si me alejo, nada puede lastimarme'¹⁰⁵.

1. La dificultad para dar afecto

La primera de las dificultades en el manejo afectivo se caracteriza por una conducta sobredemandante del afecto de los demás, sin que concomitantemente ocurra una adecuada correspondencia afectiva, debido a la incapacidad de dar de la persona.

¹⁰⁵ CH. MORIS, *Psicología. Un nuevo enfoque*, 7ª. Edición, Prentice-Hall hispanoamericana S.A., México, 1992, p. 487.

Los individuos que experimentan este tipo de dificultad tienden a establecer relaciones intensas pero poco profundas con quienes les rodean, pues su nivel de exigencia hace muy difícil que los demás puedan llenar las expectativas planteadas. Esto los lleva a desencantarse, después de un tiempo, de aquellos con quienes se vienen relacionando; por lo que buscan continuamente a nuevas personas que pudieran responder mejor a sus excesivas demandas de afecto.

Esta dificultad para dar afecto, con su consecuente exigencia en la necesidad de recibir afecto, puede presentarse en grados diferentes; desde aquellas personas que simplemente dan mucho énfasis a su deseo de ser queridos, hasta aquellos que hacen de esta necesidad una obsesión neurótica.

Refiriéndose a esta patología más severa, en su libro *Neurosis y madurez* Karen Horney clasifica a este tipo de persona neurótica como 'sumisa' o 'modesta', pues, según afirma ella,

tiende a subordinarse a los demás, a depender de ellos, a conciliarse... Lo que anhela es ayuda, protección y entrega amorosa... Busca a los demás para que fortalezcan su posición interior, dándole una sensación de ser aceptado, aprobado, necesitado, querido, amado, apreciado. Su salvación está en los demás... Él vale tanto como le quieren, le necesitan o le aman. Además, necesita el contacto y la compañía humanos, porque no puede estar solo mucho tiempo... Esta necesidad de compañía es tanto mayor cuando el estar solo significa para él la prueba de no ser querido... Además de todo este apoyo emocional, él necesita ayuda y mucha ayuda... Cualquier deseo de ayuda que reconozca le parece eminentemente razonable, porque la necesidad que hay detrás de él es grande... Otros tienen que tener la iniciativa, hacer su trabajo, tomar la responsabi-

*lidad, dar un significado a su vida, o encargarse de su vida para que él pueda vivir a través de ellos*¹⁰⁶.

La gran dificultad para dar afecto en estas personas radica en su tendencia neurótica a identificarse con su 'yo despreciado'; por lo que todo el énfasis emocional de sus vidas se concentra en su necesidad de recibir afectivamente, de manera que, ya sea que traten o no de ser dadivosos, al final de cuentas consideran que siempre salen perdiendo.

Buscando las posibles etiologías de este trastorno afectivo, puede señalarse que quizás muchas de estas personas se sintieron en la infancia privadas de sus necesidades más básicas y ahora piensan que el mundo está en deuda con ellas; o, también, que debido a situaciones traumáticas de devaluación personal, inconscientemente se perciben como indignas de recibir el afecto de otros, por lo que angustiosamente procuran ganarse a cualquier precio el ser necesitadas y queridas.

Al hacer referencia a este tipo 'modesto', Karen Horney insiste en que

*si queremos caracterizarle cruda y ligeramente, diremos que es una persona que anhela afecto y se siente maltratada la mayoría del tiempo... Además, se siente maltratado cuando sus muchas pretensiones interiores no quedan cumplidas; por ejemplo, cuando los otros no responden con gratitud a sus esfuerzos compulsivos de agradar, de ayudar y de sacrificarse por ellos. Su respuesta típica a la frustración de sus pretensiones, es, más que una justa indignación, un sentimiento de conmiseración hacia sí por sentirse injustamente tratado*¹⁰⁷.

¹⁰⁶ K. HORNEY, *Neurosis y madurez*, Editorial Psique, Buenos Aires, 1954, pp. 218, 228-31.

¹⁰⁷ Ibid., p. 233.

Finalmente, lo más patético de la situación de este tipo de persona consiste en que al no poder establecer relaciones de interacción afectuosa, con igual énfasis en el dar como en el recibir afecto, tiende entonces a refugiarse en su mismo sufrimiento para hacerse aún más dependiente y demandante con respecto a los demás. Como afirma Karen Horney,

*el sufrimiento se pone inconscientemente al servicio de la afirmación de sus pretensiones, lo cual no sólo frena el incentivo de vencerlo, sino que contribuye a una involuntaria exageración... Tiene que sentir que su sufrimiento es tan excepcional y tan excesivo que le da derecho a que le ayuden*¹⁰⁸.

En conclusión, las personas que se concentran exclusivamente en la necesidad de recibir afecto se asemejan al Mar Muerto, en el Medio Oriente, que se nutre continuamente de las aguas del Río Jordán y de otros afluentes menores, para recibir un caudal de seis millones de toneladas de agua al día. Sin embargo, al no tener una vía de desagüe hacia otro mar, en este caso el Mediterráneo, sus aguas no permanecen en movimiento, por lo que son seis veces más saladas que las de cualquier otro mar, sin que aumente su nivel debido a la evaporación originada por el extremo calor de la zona. Esta excesiva salinización hace que sus contornos sean inhabitados y áridos, que haya ausencia de peces dentro de él o de aves en sus alrededores, produciéndose una situación general de falta de vida, tanto en el Mar Muerto como en todo su entorno geográfico.

2. La dificultad para recibir afecto

El segundo tipo de patología afectiva se expresa en una actitud personal de autosuficiencia y superioridad, que pretende todo el tiempo dar sin recibir nada a cambio, pues el

¹⁰⁸ Ibid., p. 232.

recibir se interpretaría inconscientemente como una postura humillante de dependencia con respecto a los demás.

Aunque tradicionalmente se ha insistido en que 'es mejor dar que recibir', esta máxima debería interpretarse en la línea de que conviene siempre dar el primer paso de generosidad en la expresión del afecto, en lugar de quedarse esperando a que los otros lo hagan. Asimismo, es necesario saber discriminar entre la realización de una misión de servicio, que corresponde con el concepto de 'generatividad' de Erikson, al que todos estamos llamados, y la necesidad de amar y ser amados, que se refiere a la búsqueda de 'intimidad', en el sentido de cultivar una interacción cálida y afectuosa con aquellas personas especialmente significativas en nuestras vidas. En relación con la misión, Jesús mismo fue enfático al afirmar que "no he venido a ser servido sino a servir" (Mt 20, 28), mientras que al reencontrarse con Pedro, después de su negación, él mismo lo cuestiona con relación al afecto que este profesaba tenerle, preguntándole tres veces: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" (Jn 21, 15-17).

La mayor dificultad que experimentan ciertas personas para recibir afecto es que han asociado el 'dar' con una posición de dominio y superioridad, así como asocian el 'recibir' con una situación de humillación y dependencia de otros. Y, nuevamente, esto puede ocurrir en diversos grados; ya sea como un cierto desequilibrio personal que evita el recibir afecto, sobreenfatizándose más bien las oportunidades para darse a los demás, hasta la reacción neurótica de aquellas personas que pretenden dominar a quienes les rodean mediante la manipulación del afecto.

Karen Horney define este último trastorno en su libro *Neurosis y madurez*, relacionándolo con el tipo a quien denomina como 'expansivo', el cual, en sus propias palabras, "glorifica y cultiva en sí todo cuanto significa dominio. El dominio con

respecto a los demás supone la necesidad de destacarse y ser superior en algún aspecto. Tiende a manipular o dominar a otros y hacerles dependientes de él. Esta tendencia se refleja también en lo que espera que sea la actitud de los demás hacia él. Ya busque la adoración, el respeto o el reconocimiento, está preocupado con hacer que los demás se subordinen a él. Abo-rrrece la idea de ser dócil, conciliador o dependiente. Además, está orgulloso de su habilidad de hacer frente a cualquier con-tingencia, y está convencido de que puede hacerlo. No hay, ni debiera haber, nada que él no pueda lograr. Debe ser -y se siente- dueño de su destino. La impotencia le produce pánico y odia cualquier huella de impotencia que advierta en él"¹⁰⁹.

Estas dos características principales de necesidad de domi-nio y de temor a la impotencia, asociadas a la búsqueda de afirmación neurótica de un 'yo glorificado', son las que llevan a ciertas personas a enfatizar exclusivamente el dar afecto, utilizándolo como un mecanismo de superioridad o manipu-lación sobre aquellos a quienes dicen amar y servir. De esta manera, en el mejor de los casos, la persona se agota buscando dar un afecto no correspondido, con tal de no sentirse inferior o dependiente de los demás. En el peor de los casos, sin em-bargo, el individuo se aferra exclusivamente al dar afecto como un medio para manipular a los otros con su generosidad, evi-tando a toda costa cualquier retribución que pudiera ponerlo en la misma situación de ser manipulado, tal y como él acos-tumbra hacerlo.

Es en este último sentido que la dificultad para recibir afecto se relaciona con la reacción del tipo neurótico expansivo, quien, aunque no se interesa realmente por amar a nadie, sí utiliza el afecto como una forma de manipulación sobre las personas que lo rodean. En otras palabras, el individuo expansivo ama

únicamente como un medio para manipular, y evita siempre el ser amado para no depender de los demás. Karen Horney así lo establece, al afirmar que

*la diferencia entre el tipo expansivo y el tipo modesto es que el primero no necesita el amor en ninguna forma vital, sino que, por el contrario, le huye como un peligro; mientras que para el otro la entrega amorosa parece la solución de todo, y por lo tanto es una necesidad vital*¹¹⁰.

En conclusión, las personas con dificultad para recibir afecto, ya sea que enfaticen desmedidamente el dar afecto debido a una concepción errada y unilateral del llamado al amor, o sea que presenten otras necesidades más patológicas de supe-rioridad y deseos de manipulación, siempre terminan desgas-tándose en un derroche de energías afectivas que nunca se renuevan. Les ocurre lo mismo que a un surtidor de agua al que se le agota su fuente. A menos que se encuentre otra ma-nera de renovar su fuente de agua, de la que constantemente se nutre, se verá imposibilitado para seguir dando. Así sucede también cuando no se recicla apropiadamente el afecto me-diante las acciones complementarias de darlo y recibirlo. En estos casos, la capacidad afectiva tarde o temprano se irá rese-cando al discontinuarse el flujo de esa energía vital propia y ajena que la sustentaba.

3. La dificultad para intercambiar afecto

Finalmente, la tercera dificultad ocurre en las personas que se encierran sobre sí mismas, bloqueando toda posibilidad afectiva de entrar en relación profunda y significativa con los demás.

¹⁰⁹ Ibid., p. 217.

¹¹⁰ Ibid., p. 250.

Así como en los casos anteriores se inhibía una de las dos tendencias afectivas, sobreentendiéndose la otra, aquí se bloquean ambas, resignándose la persona a “mejor estar sola que mal acompañada”. Dicho en otras palabras, el individuo que presenta esta doble dificultad para dar y recibir afecto prefiere una vida empobrecida afectivamente, antes que jugarse el riesgo de sufrir por dar amor o por depender del amor de otros.

Si bien existen muchos casos de personas que sobreentendían su necesidad de autonomía, influidos por la corriente individualista que impera en la sociedad moderna, esta dificultad se vuelve patológica cuando se evita a toda costa cualquier lazo de sana interdependencia con los demás, debido a un temor neurótico al involucramiento afectivo o a establecer compromisos duraderos.

Karen Horney, en su descripción de este tipo de individuo, al que designa con el nombre de ‘resignado’ o ‘desprendido’, cita las siguientes tres características que lo definen:

La pintura de la resignación, cuando se mantiene de manera uniforme, es la de la vida mantenida al mínimo; de una vida carente de penas y fricciones, pero también carente de gusto... La expresión directa de que el neurótico se ha retirado del campo de batalla interior es ser el espectador de sí y de su vida... Una segunda característica, íntimamente relacionada con la no participación, es la ausencia de cualquier lucha seria para lograr algo y la aversión al esfuerzo... Un paso más allá y llegamos a la propia esencia de la resignación: la restricción de los deseos. La persona resignada cree, consciente o inconscientemente, que es mejor no desear nada...¹¹¹.

¹¹¹ Ibid., pp. 264-67.

Esta decisión de encerramiento en sí mismo, que lleva a la renuncia de toda relación significativa o duradera de afecto, se debe al sentimiento de amenaza de verse involucrado emocionalmente con otros, dado que el tipo resignado prefiere mantener relaciones superficiales con todas las personas, que sentirse presionado de cualquier forma por los demás. Según lo señala Horney,

el principio de la no participación, tal como se expresa por el hecho de ser un espectador de la vida y en la retracción de los deseos, también opera en las relaciones humanas. Se caracteriza por su ‘desapego’, es decir, por su distancia emocional de los demás. Puede disfrutar relaciones distantes o transitorias, pero no debería dejarse complicar emocionalmente. No debe unirse tanto a una persona como para necesitar su compañía, su ayuda o las relaciones sexuales con ella. El desapego es tanto más fácil de mantener ya que, en contraste con otros tipos neuróticos, no espera gran cosa, ni buena ni mala, de los demás. Incluso en una emergencia puede no ocurrírsele pedir ayuda. Por otra parte, puede estar muy dispuesto a ayudar a los demás, con tal de que ello no le complique emocionalmente. No quiere, ni siquiera espera, la gratitud¹¹². Esto último se relaciona, en palabras de la misma doctora Horney, con otra característica de la persona resignada, que es su hipersensibilidad a la influencia, la presión, la coacción o las amenazas de cualquier clase. Este es también un factor importante de su desapego. Incluso antes de entrar en una relación personal o en una actividad colectiva, puede despertarse el miedo de un vínculo duradero¹¹³.

Todo lo anterior, incluyendo la aversión de los individuos ‘resignados’ a experimentar cambios, los lleva a aislarse de las

¹¹² Ibid., p. 268.

¹¹³ Ibid., p. 270.

relaciones interpersonales. Así, literalmente, se 'aislan' de los demás, como en el caso de quienes residen en una isla, separada del continente por grandes espacios de agua, y que no cuentan con los medios de transporte adecuados para entrar en contacto con la tierra continental. Esta situación impide el intercambio de bienes necesarios, como ocurre con las personas que experimentan dificultad para dar y recibir afecto, lo que empobrece grandemente sus vidas, pues solo pueden contar con sus propios y exiguos recursos para la satisfacción de sus necesidades más básicas.

En resumen, los tres tipos de dificultades para dar o recibir afecto, descritos anteriormente, pueden darse en grado leve, moderado o severo. Cuando las dificultades son menores, el cambio requerirá de una toma de conciencia del problema, así como del planteamiento de metas conductuales adecuadas que posibiliten una mejor proporción y balance en los intercambios de afecto. Cuando, por el contrario, los problemas son graves y enraizados en necesidades neuróticas de tipo crónico, se requerirá de un tratamiento clínico a nivel psicológico o psiquiátrico, que confronte las estrategias patológicas que la persona utiliza para el manejo del afecto. Pues, como afirma Karen Horney, la existencia en toda neurosis del 'yo glorificado', del 'yo despreciado' y del 'yo real', crean en el individuo un conflicto tan desgarrador, que generalmente se busca una solución en forma automática e inconsciente, tratando la persona a toda costa de identificarse: o bien con el 'yo glorificado', como en el caso de la solución expansiva; o bien con el 'yo despreciado', como ocurre con la solución a la que acude el tipo modesto; o bien buscando, por medio de la resignación y del aislamiento, una tercera solución en la que la vida se mantiene al mínimo, carente de penas y fricciones, pero también carente de disfrute o plenitud¹¹⁴.

¹¹⁴ K. HORNEY, *Neurosis y madurez*, Editorial Psique, Buenos Aires, 1954.

Por lo tanto, para el enfrentamiento adecuado de cualquiera de estos tres tipos de dificultades en el manejo del afecto puede requerirse de una orientación apropiada, particularmente en las situaciones menos graves, así como de una terapia clínica profunda, en los casos más severos. Esto posibilitará a aquellos individuos que presentan áreas de desadaptación en este campo el llegar a equilibrarse afectivamente, sin lo cual no podrán experimentar en sus vidas esa interacción cálida y afectuosa con las personas que los rodean, y que representa una de las fuentes más importantes de satisfacción a nivel existencial.

LOS CAMBIOS INTERNOS Y CONDUCTUALES PARA DAR Y RECIBIR AFECTO

Ante las dificultades en el manejo del afecto es preciso plantearse cambios, tanto en las actitudes internas como en las destrezas a nivel conductual, que puedan propiciar una manera más adecuada de relacionarse con los demás. Esto implica el desarrollo de una mejor capacidad de adaptación a nivel social, lo que constituye una área importante de lo que actualmente se designa como 'inteligencia emocional'.

Este término tan en boga de la 'inteligencia emocional' fue conceptualizado originalmente por los psicólogos Peter Salovey, de la Universidad de Yale, y John Mayer, de la Universidad de New Hampshire, y divulgado mundialmente por el escritor científico Daniel Goleman, columnista de *The New York Times* y profesor de la Universidad de Harvard, en su famosa obra *La inteligencia emocional*, citada anteriormente a principios de este capítulo. Sin embargo, tal y como lo afirma el filósofo José Antonio Marina en su libro *El laberinto sentimental*, "el concepto de inteligencia emocional no hace más que afirmar una vieja idea manejada por muchos: lo que llamamos 'afectividad'; es decir, que nuestros sentimientos y

emociones influyen muchísimo en el desarrollo y la eficacia del intelecto"¹¹⁵.

Sin embargo, antes de especificar las áreas de la inteligencia emocional que se consideran esenciales en el "Proceso del dar y recibir afecto", conviene considerar primero el papel que desempeña la inteligencia en la vida humana, desde una perspectiva mucho más amplia.

La inteligencia, en general, puede definirse como la mayor o menor capacidad de cada sujeto de aprender y de enfrentarse con nuevas situaciones, a fin de improvisar una reacción adecuada de adaptación. Más concretamente, y basados en el trabajo pionero realizado por Howard Gardner, psicólogo de la Universidad de Harvard, se ha podido establecer la existencia de siete tipos diferentes de inteligencia, a saber: verbal o lingüística, lógico-matemática, musical, espacial, corporal-cinestésica, conocimiento propio y conocimiento de los demás. Estos siete tipos de inteligencia, expuestos por Gardner en su popular libro *La estructura de la mente: La teoría de las múltiples inteligencias* (1988), podrían agruparse para fines didácticos en tres categorías principales:

a) Inteligencia académica:

Consiste en la capacidad verbal y la aptitud matemática que permiten una adecuada adaptación a las demandas del mundo académico. Estos dos tipos de inteligencia, medidos de manera complementaria, son los que normalmente se designan con el llamado 'cociente intelectual' o 'C.I.'. El psicólogo alemán Wilhelm Stern fue el primero en definir el concepto de cociente intelectual, al aplicar una fórmula sencilla a la primera prueba de inteligencia diseñada por Alfred Binet en Francia en 1905. A partir de en-

tonces, los tests de inteligencia se popularizaron en todo el mundo, teniéndose entre los más conocidos el "Stanford-Binet" (la revisión del test de Binet realizada en la Universidad de Stanford) o el Test Wechsler en sus versiones para niños (WISC) o para adultos (WAIS). En todos ellos, la inteligencia de las personas puede medirse mediante un cierto número de subpruebas verbales y de ejecución, que arrojan al final un resultado cuantitativo o cociente intelectual.

b) Inteligencia emocional

Designa las capacidades de tipo personal y social que, como expresión del conocimiento propio y de los demás, les permite a las personas lograr una conveniente adaptación a nivel práctico en sus vidas, dentro del contexto de la sociedad. En la definición original de ambos tipos de inteligencia, según Gardner, se daba un mayor relieve a los aspectos cognitivos de la comprensión de sí mismo y de los demás, en todo lo relacionado con sus motivaciones, formas de conducta y maneras de conducir la propia vida, así como las relaciones interpersonales. Posteriormente, al ampliarse las investigaciones a otros aspectos de la inteligencia emocional, se ha enfatizado mucho más el papel que desempeñan las emociones en estas dos inteligencias, tanto a nivel intrapersonal como interpersonal. A continuación se describe cada una de ellas:

El área de la 'inteligencia intrapersonal' incluye, para Gardner, dentro de la comprensión de la propia persona, "la capacidad de formar un modelo preciso y realista de uno mismo y ser capaz de usar ese modelo para operar eficazmente en la vida"¹¹⁶. Esta capacidad de adaptación de la persona consigo misma puede desglosarse, según el esquema de 'inteligencia emocional' de Goleman, en tres destrezas específicas:

¹¹⁵ J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996, p. 4.

¹¹⁶ H. GARDNER, *Multiple intelligences: the theory in practice*, Basic Books, New York, 1993, p. 9.

el conocer las propias emociones, el manejarlas adecuadamente y el mantener un nivel apropiado de motivación personal¹¹⁷. Todos estos aspectos fueron ya considerados en el “Proceso de la autoestima” (ver capítulo anterior) al describirse el autoconocimiento y el autocontrol de la propia vida emocional, así como la capacidad de motivación que aportan los componentes de la autovaloración, la autoconfianza, la autoafirmación y la autorrealización.

Por otra parte, el área de la ‘inteligencia interpersonal’ o capacidad para comprender a los demás incluye, según el modelo de Gardner, distintas habilidades sociales tales como el liderazgo, la facilidad de cultivar relaciones humanas y mantener amistades, así como destrezas para la resolución de conflictos y para analizar las dinámicas que ocurren en la interacción social. Estas mismas características han sido desglosadas por Goleman en términos de reconocer las emociones de los demás, mediante la capacidad de la empatía, y el manejo apropiado de las relaciones humanas en aspectos tales como popularidad, liderazgo y eficacia interpersonal¹¹⁸. Todas estas destrezas son las que les permiten a las personas el relacionarse armónicamente con los demás, reconocer sus sentimientos, dar una respuesta empática ante sus necesidades y poseer los dotes de liderazgo suficientes que posibiliten el ejercer influencia sobre otros para la realización de las metas propuestas.

b) Inteligencias complementarias

Se incluyen en esta categoría los otros tres tipos de inteligencia restantes, que corresponden a las capacidades de adaptación que tienen las personas en áreas mucho más específi-

cas, a saber: la *inteligencia musical*, la cual manifiestan los músicos bien dotados, y que les permite a las personas la representación adecuada de los sonidos en la mente; la *inteligencia espacial*, como en el caso de los buenos arquitectos, que facilita la capacidad de orientación y la comprensión mental del mundo en tres dimensiones; y la *inteligencia cinética* -o corporal-cinestésica-, que la ejemplifican los acróbatas y deportistas más capaces, consistente en la sensibilidad a la postura y la comprensión mental de los movimientos corporales para su adecuada ejecución.

Más aún, en la última formulación de la teoría de las múltiples inteligencias, Gardner plantea un octavo tipo al que llama *inteligencia naturalista*, que incluye la capacidad de adaptarse al medio natural y entrar en relación armónica con plantas y animales. Sin embargo, el mismo Gardner reconoce que hablar de siete u ocho tipos de inteligencia es citar una cifra arbitraria, pues en realidad no existe un número mágico para la multiplicidad de los talentos humanos. De hecho, en un momento determinado de su evolución teórica, Gardner y sus colaboradores ampliaron su esquema original hasta convertirlo en una lista de veinte tipos distintos de inteligencia.

Ahora bien, una vez definidas las muy variadas capacidades de adaptación que conforman la inteligencia humana, procede profundizar más específicamente en la inteligencia emocional, particularmente a nivel interpersonal, que es la que corresponde directamente con el desarrollo de las actitudes y conductas necesarias para la superación de las dificultades antes mencionadas en el manejo del afecto.

Por lo tanto, la capacidad para dar y recibir afecto está íntimamente relacionada con el área interpersonal de la inteligencia emocional, que Goleman conceptualiza en términos del reconocimiento de las emociones de los demás y la reacción empática adecuada para establecer relaciones armónicas y

¹¹⁷ Cf. D. GOLEMAN, *La inteligencia emocional*, Javier Vergara editor, México, D.F. 1996, p. 64)

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 64-65.

constructivas en la dimensión social. Más aún, para Goleman esta capacidad de inteligencia interpersonal, al igual que la intrapersonal, es susceptible de ser aprendida a partir de la introspección, como primer paso para tomar conciencia de las formas específicas de vida emocional o afectiva que necesitan modificarse o consolidarse.

En suma, una vez analizados más arriba los tres problemas principales que impiden actuar de manera 'emocionalmente inteligente', es preciso afirmar que este tipo de capacidad de adaptación o inteligencia en el ámbito interpersonal no es exclusivamente una cualidad innata, que poseen en mayor o menor grado únicamente ciertos individuos, sino que puede ser desarrollada por la generalidad de las personas mediante el aprendizaje y la ejercitación de actitudes y conductas específicas a nivel afectivo.

De esta manera, y como parte del modelo propio denominado "Proceso del dar y recibir afecto", se proponen seguidamente tres actitudes fundamentales, como son el respeto, la empatía y la autenticidad, las cuales constituyen los elementos esenciales para generar un ambiente propiciador de relaciones afectivas satisfactorias en la dimensión interpersonal.

Estas tres actitudes corresponden, de manera directa, con las características propuestas por el eminente psicólogo humanista Carl Rogers para el establecimiento de un ambiente terapéutico apropiado. Por lo tanto, aunque definidas originalmente para el ámbito de la relación terapéutica, tales características se aplican en el "Proceso del dar y recibir afecto" de forma generalizada a toda la dinámica de las relaciones interpersonales, lo que permite plantear un enfoque de aprendizaje de actitudes y destrezas conductuales básicas para el crecimiento y la superación de problemas en la dimensión afectiva.

Ahora bien, al igual que ocurre con la terapia rogeriana, el énfasis principal de este aprendizaje reside en la adquisición de las tres actitudes fundamentales del respeto, la empatía y la autenticidad, las cuales constituirán la fuente de una adecuada expresión a nivel conductual. Rogers insiste fuertemente en este punto al afirmar que, si bien debe haber siempre una manifestación externa o forma de comunicarlas, cada una de ellas consiste principalmente en una actitud interna que necesita estar enraizada profundamente en la manera de ser del terapeuta. Tal y como lo expresa el profesor español Javier Calvo Guinda, en un artículo escrito a la muerte de Rogers, lo esencial es

*la presencia en el orientador de ciertas actitudes respecto al cliente y una cierta concepción de las relaciones humanas. Lo importante no es tanto un modo de actuar cuanto una manera de ser. Lo que cuenta en último término no son las técnicas, sino las actitudes de quien usa las técnicas*¹¹⁹.

En este sentido, según lo expresa también la Dra. G. Marian Kinget junto a Carl Rogers en un libro de autoría compartida,

*según con él, el terapeuta debe esforzarse, tan plenamente como le sea posible, por comportarse en tanto persona, y no solo en tanto especialista. Su papel consiste en poner por obra las actitudes y concepciones fundamentales relativas al ser humano; no en la aplicación de conocimientos y de un 'saber hacer' especializado, exclusivamente reservado para sus contactos terapéuticos*¹²⁰.

En resumen, estas actitudes que Rogers propone de manera particularmente asociada con la relación terapéutica, en el

¹¹⁹ CALVO GUINDA, en Revista *Seminarios*, 1987, p. 86.

¹²⁰ C. ROGERS y G. M. KINGET, *Psychothérapie et relations humaines*, vol. II: la pratique, Studia Psychologica, p. 5.

constructivas en la dimensión social. Más aún, para Goleman esta capacidad de inteligencia interpersonal, al igual que la intrapersonal, es susceptible de ser aprendida a partir de la introspección, como primer paso para tomar conciencia de las formas específicas de vida emocional o afectiva que necesitan modificarse o consolidarse.

En suma, una vez analizados más arriba los tres problemas principales que impiden actuar de manera 'emocionalmente inteligente', es preciso afirmar que este tipo de capacidad de adaptación o inteligencia en el ámbito interpersonal no es exclusivamente una cualidad innata, que poseen en mayor o menor grado únicamente ciertos individuos, sino que puede ser desarrollada por la generalidad de las personas mediante el aprendizaje y la ejercitación de actitudes y conductas específicas a nivel afectivo.

De esta manera, y como parte del modelo propio denominado "Proceso del dar y recibir afecto", se proponen seguidamente tres actitudes fundamentales, como son el respeto, la empatía y la autenticidad, las cuales constituyen los elementos esenciales para generar un ambiente propiciador de relaciones afectivas satisfactorias en la dimensión interpersonal.

Estas tres actitudes corresponden, de manera directa, con las características propuestas por el eminente psicólogo humanista Carl Rogers para el establecimiento de un ambiente terapéutico apropiado. Por lo tanto, aunque definidas originalmente para el ámbito de la relación terapéutica, tales características se aplican en el "Proceso del dar y recibir afecto" de forma generalizada a toda la dinámica de las relaciones interpersonales, lo que permite plantear un enfoque de aprendizaje de actitudes y destrezas conductuales básicas para el crecimiento y la superación de problemas en la dimensión afectiva.

Ahora bien, al igual que ocurre con la terapia rogeriana, el énfasis principal de este aprendizaje reside en la adquisición de las tres actitudes fundamentales del respeto, la empatía y la autenticidad, las cuales constituirán la fuente de una adecuada expresión a nivel conductual. Rogers insiste fuertemente en este punto al afirmar que, si bien debe haber siempre una manifestación externa o forma de comunicarlas, cada una de ellas consiste principalmente en una actitud interna que necesita estar enraizada profundamente en la manera de ser del terapeuta. Tal y como lo expresa el profesor español Javier Calvo Guinda, en un artículo escrito a la muerte de Rogers, lo esencial es

*la presencia en el orientador de ciertas actitudes respecto al cliente y una cierta concepción de las relaciones humanas. Lo importante no es tanto un modo de actuar cuanto una manera de ser. Lo que cuenta en último término no son las técnicas, sino las actitudes de quien usa las técnicas*¹¹⁹.

En este sentido, según lo expresa también la Dra. G. Marian Kinget junto a Carl Rogers en un libro de autoría compartida,

*según con él, el terapeuta debe esforzarse, tan plenamente como le sea posible, por comportarse en tanto persona, y no solo en tanto especialista. Su papel consiste en poner por obra las actitudes y concepciones fundamentales relativas al ser humano; no en la aplicación de conocimientos y de un 'saber hacer' especializado, exclusivamente reservado para sus contactos terapéuticos*¹²⁰.

En resumen, estas actitudes que Rogers propone de manera particularmente asociada con la relación terapéutica, en el

¹¹⁹ CALVO GUINDA, en *Revista Seminarios*, 1987, p. 86.

¹²⁰ C. ROGERS y G. M. KINGET, *Psychothérapie et relations humaines*, vol. II: la pratique, *Studia Psychologica*, p. 5.

“Proceso del dar y recibir afecto” se adoptan de manera mucho más general y aplicables a todo el ámbito de las relaciones interpersonales, tal y como se presentan a continuación.

1. El respeto

El respeto puede ser definido como una aceptación incondicional del otro como persona valiosa, única e irrepetible. Solo los individuos que reflejan una disposición abierta para aceptar a los demás tal y como son, establecen relaciones suficientemente maduras como para permitir que las otras personas se desarrollen libremente y asuman la responsabilidad principal por sus propias vidas.

Por el contrario, las personas que no se sienten aceptadas en su manera de ser, o aquellos a quienes se les presiona a cambiar como condición previa para aceptarlos, tienden más bien a cerrarse defensivamente ante toda posibilidad de cambio; ya sea que se rebelen de manera activa, o que se sometan en apariencia, pero ocultando una agresividad pasiva siempre latente en sus relaciones de tipo afectivo. A este respecto, es muy conocida la frase de Rogers que dice: “Si me aceptas como soy, estaré dispuesto a cambiar.”

Carl Rogers, por lo tanto, designó esta disposición del respeto, dentro del contexto de su terapia no directiva, como la aceptación del otro mediante la práctica de una actitud de ‘consideración positiva incondicional’ (en inglés, unconditional positive regard). En su libro *El proceso de convertirse en persona* Rogers aclara su interpretación de este concepto de la siguiente forma:

Entiendo por aceptación un cálido respeto hacia el otro como persona de valor propio, e incondicional, es decir, como individuo valioso independientemente de su condición, conducta o sentimientos. La aceptación significa también el respeto y

*agrado que siento hacia él como persona distinta, el deseo de que posea sus propios sentimientos, la aceptación y respeto por todas sus actitudes, al margen del carácter positivo o negativo de estas últimas y aun cuando ellas puedan contradecir en diversa medida otras actitudes que ha sostenido en el pasado*¹²¹.

Esta capacidad de respeto implica el aprender a aceptar a quienes nos rodean, aún cuando se condenen algunas de sus conductas particulares, siguiendo así la máxima cristiana que aconseja rechazar el pecado, sin por eso dejar de amar al pecador.

En este sentido, el pedagogo español Calvo Guinda, en su artículo “El legado pastoral de Carl Rogers”, cita a H. Faber y a E. van der Schoot como proponentes de

*la tesis de que la aceptación del cliente de Rogers tiene sus raíces en la aceptación cristiana de cada hombre en el nombre de Dios. Esta postura de aceptación no es la única, pero sí un punto esencial indispensable de la tarea pastoral y podría compararse con el amor en el sentido del evangelio*¹²².

Desde una perspectiva cristiana, por lo tanto, el amor que Dios manifestó en Jesucristo por toda la humanidad se caracteriza indudablemente por esta ‘consideración incondicional positiva’ llevada a su mayor plenitud, tal y como lo expresa San Pablo en su carta a los Romanos: “Pues cuando nosotros éramos incapaces de salvarnos, Cristo, a su debido tiempo, murió por los malos. No es fácil que alguien se deje matar en lugar de otra persona. Ni siquiera en lugar de una persona justa; aunque quizás alguien estaría dispuesto a morir por una

¹²¹ C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p. 41.

¹²² CALVO GUINDA, en *Revista Seminarios*, 1987, p. 89.

persona verdaderamente buena. Pero Dios prueba que nos ama, en que, cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rm 5, 6-8).

Sin embargo, es evidente que, a pesar del inequívoco llamado cristiano al respeto y a la aceptación incondicional de todas las personas, incluso de los enemigos, este tipo de actitud no resulta algo común en las relaciones interpersonales. Como afirman Kinget y Rogers en su libro *Psicoterapia y relaciones humanas*, "las manifestaciones tan limitadas de esta actitud de tolerancia, de aceptación y de respeto hacia el otro son raras"¹²³. Se hace necesaria una toma de conciencia del valor único de cada persona con la que se entra en contacto, a partir de la aceptación del propio valor a nivel personal, según fue tratado dentro del tema de la autovaloración en el capítulo anterior.

En este sentido, es muy importante capacitar a las personas en el ejercicio de una destreza conductual o expresión externa del respeto hacia los demás, como es la práctica de la atención. El prestar atención de forma apropiada a todos aquellos con quienes nos relacionamos constituye el primer fundamento de esta actitud de respeto básico, que resulta esencial para las buenas relaciones de afecto interpersonal. Y esto puede hacerse tanto de maneras no verbales como verbales.

La atención no verbal o atención pasiva puede manifestarse por medio de rasgos específicos tales como el contacto visual, los gestos apropiados, la orientación corporal, una postura reposada, y la ausencia de hábitos distractores. Por el contrario, una persona que cuando le hablan manifiesta desasosiego, que muestra una expresión facial de disgusto, que mira y se orienta corporalmente en otra dirección, o que juega ner-

¹²³ C. ROGERS y G. M. KINGET, *op. cit.*, p. 6.

viosamente con algún objeto entre sus manos, pareciera indicarle a su interlocutor, de manera por demás irrespetuosa, que no le interesa comunicarse con él.

Carl Rogers señala, a este respecto, lo siguiente: *Muy al principio de mis actividades como terapeuta, descubrí que el solo hecho de escuchar atentamente a mi cliente era una manera muy importante de ayudar. Así, cuando tenía dudas en cuanto a lo que debía hacer, en la acepción activa del término, me limitaba a escuchar. Me pareció sorprendente que esta forma pasiva de interacción pudiese ser tan útil*¹²⁴.

Por otra parte, este tipo de atención de manera no verbal incluye también el mantenerse atento a todas aquellas señales que la otra persona manifiesta, sin mediar palabra, y que comunican datos importantes sobre su estado de ánimo, sus preocupaciones o su resistencia a abordar ciertos temas. Tal y como lo explican el mismo Carl Rogers y su colaboradora G. Marian Kinget en el libro *Psicoterapia y relaciones humanas*, la atención no verbal

*consiste en captar algo de la experiencia de los demás, a partir de un conjunto de indicios físicos, a veces sutiles: expresiones del rostro, de la voz, de los gestos, de la postura del cuerpo. Estas manifestaciones revelan a veces mejor que las palabras, y a veces contra estas, ciertos estados interiores, sobre todo afectivos*¹²⁵.

La segunda destreza conductual que permite expresar respeto y aceptación en las relaciones interpersonales es la atención verbal. Esta forma activa de atención consiste en intervenciones verbales que faciliten la comunicación, permitiénd-

¹²⁴ C. ROGERS - R. ROSENBERG, *La persona como centro*, Editorial Herder, Barcelona, 1981, p. 83.

¹²⁵ C. ROGERS - G. M. KINGET, *op. cit.*, p. 142.

dole al interlocutor saber que está siendo comprendido, para profundizar así en el tema que le interesa con toda la hondura y la amplitud necesarias. Esto puede hacerse mediante afirmaciones o cuestionamientos breves de aclaración, tales como: "Entonces lo que ocurrió es que usted no sabía qué hacer en esa situación; ¿le estoy entendiendo bien?"; o de profundización, tal como la pregunta: "¿Qué le pareció a usted que le respondieran de esa manera?". En cualquiera de estos casos, la intervención verbal le expresa claramente al otro, no solo que realmente se le está prestando atención, sino que existe una clara comprensión y un interés manifiesto por lo que se está comunicando.

Una persona, que gozaba de relaciones de afecto variadas y significativas, manifestó una vez que el secreto de su éxito consistía en interesarse genuinamente por lo que les interesaba a los demás. Esto le permitía aceptar a las otras personas tal y como eran, prestarles atención en sus temas de mayor interés y sentirse correspondida por muchos de ellos, quienes apreciaban y agradecían esta manera de ser. Lo contrario de esta actitud y esta forma de conducirse en las relaciones interpersonales lo ejemplifican ciertas otras personas que, de manera irrespetuosa y desinteresada por lo que les pasa a los demás, interrumpen continuamente el curso de las conversaciones para hacer comentarios intrascendentes sobre sí mismas o para preguntar sobre aspectos irrelevantes del tema que se está tratando.

2. La empatía

La empatía es la capacidad de identificarse con los demás, y de ponerse en el lugar de las otras personas de manera que estas se sientan comprendidas en su situación particular. Este concepto, tomado de la palabra griega *empathia*, que significa 'sentir adentro', fue utilizado originalmente a nivel psicológico por el psicólogo norteamericano E. B. Tichener, en los años veinte, con

un sentido especializado equivalente a 'mimetización motriz'. Según Tichener, la empatía era el resultado de la imitación física de la experiencia emocional de otra persona, lo que a su vez le permitía al primer sujeto evocar esos mismos sentimientos.

Posteriormente, el psicólogo humanista Carl Rogers adopta el mismo término para referirse a una de las tres características básicas que deben imperar en toda relación terapéutica. Él describe el significado de la empatía, dentro de este contexto, a manera de explicación para la persona que trata en terapia, con las siguientes palabras:

Para poder serle útil me pondré a mí mismo a un lado -al yo que interactúa ordinariamente-, y entraré en su mundo perceptual de la manera más completa de que soy capaz. Me convertiré en cierto sentido en otro yo para usted -un otro yo de sus propias actitudes y sentimientos-, una oportunidad segura para que se perciba más claramente, para que se experimente más verdadera y profundamente, para que elija más significativamente¹²⁶.

A partir de estas aplicaciones especializadas del concepto de empatía, el término ha venido siendo generalizado, dentro del ámbito psicofisiológico, para designar la capacidad de comprensión emocional que permite entrar en comunicación afectiva con los demás, a muy diferentes niveles en las relaciones interpersonales. Tal y como lo explica Daniel Goleman,

esa capacidad -la habilidad de saber lo que siente otro-, entra en juego en una amplia gama de situaciones de la vida, desde

¹²⁶ C. ROGERS, *Psicoterapia centrada en el cliente*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1966, p. 44.

las ventas y la administración hasta el idilio y la paternidad, pasando por la compasión y la actividad política¹²⁷.

Más recientemente, según consta en los trabajos realizados por el doctor en psiquiatría Leslie Brothers, del Instituto Tecnológico de California, se ha podido comprobar la base neurológica que sustenta la experiencia empática en las personas. En un artículo suyo, publicado en la Revista Americana de Psiquiatría y titulado "A biological perspective on empathy" (1989), después de una extensa revisión de investigaciones relacionadas con el tema, Brothers llega a la conclusión de que es en la amígdala, así como en sus conexiones con la zona asociada de la corteza visual, que se encuentra el circuito cerebral clave en el que subyace la capacidad de empatía a nivel interpersonal. Más aún, en estos estudios pudo comprobarse que pacientes que sufrían lesiones en la zona derecha de los lóbulos frontales, aunque entendían perfectamente las palabras que se les decían, no eran capaces de comprender el significado emocional implícito en el tono de voz de sus interlocutores¹²⁸. En otras palabras, estos pacientes habían perdido su capacidad empática, pues como señala Goleman, "las emociones de la gente rara vez se expresan en palabras; con mucha mayor frecuencia se manifiestan a través de otras señales. La clave para intuir los sentimientos de otro está en la habilidad para interpretar los canales no verbales: el tono de voz, los ademanes, la expresión facial y cosas por el estilo"¹²⁹. En relación con esto, el mismo Goleman cita el ejemplo de una investigación realizada por Nowicki y Duque con una muestra de más de mil niños escolares, y presentada en la reunión de la Sociedad Americana de Psicología en 1989. En esta investigación se comprueba que

aquellos que mostraban una aptitud para interpretar los sentimientos de forma no verbal eran los más populares en la escuela y los más estables en el plano emocional. También se desempeñaban mejor a nivel escolar aunque, como promedio, su cociente intelectual no era más elevado que el de aquellos niños que tenían menos capacidad para interpretar mensajes no verbales¹³⁰.

Por lo tanto, así como se describía más arriba la necesidad de prestar atención de maneras verbales y no verbales como expresión de una actitud respetuosa hacia los demás, en este punto se hace evidente que la comprensión empática implica también el interpretar emocionalmente esos datos percibidos por medio de la atención, con el fin de dar una respuesta afectiva apropiada en las relaciones interpersonales. Solo esta capacidad de identificación con la realidad emocional de los demás es la que permite que las otras personas se sientan genuinamente comprendidas a nivel existencial.

Retomando a este respecto una dimensión cristiana de la vida, es posible aplicar a Jesucristo la vivencia de la empatía en su trato con los hombres. Así como se consideró anteriormente que Dios había aceptado a la humanidad sin condiciones, a pesar de su pecado, es posible también entender aquí por qué los cristianos se saben tan plenamente comprendidos por su Salvador Jesucristo, quien manifestó hacia la humanidad una identificación sin precedentes en la historia de las demás religiones. Esta empatía única se muestra en que Jesucristo, siendo Dios, no se mantuvo lejano de la realidad humana sino que la adoptó como propia. Como afirma San Pablo, "Cristo Jesús, aunque era de naturaleza divina, no insistió en ser igual a Dios, sino que hizo a un lado lo que le era propio, y tomando naturaleza de siervo nació como hombre.

¹²⁷ D. GOLEMAN, *La inteligencia emocional*, Javier Vergara Editor, México, D.F., 1996, pp. 123-124.

¹²⁸ Cf. D. GOLEMAN, *op. cit.*, pp. 124 y 366.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 124.

Y al presentarse como hombre se humilló a sí mismo, y por obediencia fue a la muerte, a la vergonzosa muerte en la cruz" (Flp 2, 5-7). Debido a esto, según consta en la carta a los Hebreos, "Jesús, el Hijo de Dios, es nuestro gran sumo sacerdote que ha entrado en el cielo... Pues nuestro sumo sacerdote puede compadecerse de nuestra debilidad, porque él también estuvo sometido a las mismas pruebas que nosotros, sólo que él jamás pecó" (Hb 4, 14-15).

En conclusión, resulta claro que la empatía es la que permite sintonizar afectivamente con quienes nos rodean y hacerlos sentirse comprendidos. Esto implica la capacidad de reconocer los sentimientos propios y los ajenos, así como el poder expresar con palabras el sentido emocional que reflejan tales vivencias.

Por el contrario, a los individuos que no poseen esta capacidad se les ha dado en llamar recientemente 'alexitímicos'. Fue el Dr. Peter Sifneos, psiquiatra de la Universidad de Harvard, quien acuñó en 1972 el término 'alexitimia', para describir a las personas incapaces de expresar con palabras el contenido de las vivencias emocionales. Este concepto, formado a partir de raíces griegas, se traduce literalmente como 'a = carente de', 'lexis = palabra', y 'timos = emoción', o sea, la incapacidad de describir emociones. Como cita Daniel Goleman en su libro *La inteligencia emocional*,

las características que definen a los alexitímicos incluyen la dificultad para describir los sentimientos -los propios y los de los demás- y un vocabulario emocional sumamente limitado. Más aún, estas personas tienen problemas para distinguir entre una emoción y otra, así como entre emoción y sensación física, de modo que pueden decir que tienen mariposas en el estómago, palpitaciones, sudores y mareos..., pero no se darían cuenta de que se sienten ansiosos... [Por lo tanto], no se trata de que los alexitímicos nunca sientan nada, sino de que son

*incapaces de saber -y especialmente incapaces de expresar en palabras- cuáles son exactamente sus sentimientos*¹³¹.

Aunque aún no se ha podido definir con certeza la etiología de la alexitimia, el Dr. Sifneos la atribuye a una desconexión entre el sistema límbico y la neocorteza cerebral, particularmente en los centros que controlan el habla. Esta hipótesis resulta coherente a la luz de las investigaciones, anteriormente citadas, sobre los centros reguladores de la empatía, en particular, y de la vida afectiva, en general.

Sin embargo, aunque la mayoría de las personas no podrían ser diagnosticadas clínicamente como alexitímicas, pues no presentan una disfunción orgánica cerebral que cause este padecimiento, sí es posible afirmar que muchos individuos parecen actuar en mayor o menor grado como tales a nivel funcional. Y esto es debido a que socialmente no se le enseña a la generalidad de las personas a entrar en contacto de manera adecuada con su propia vida emocional ni con la de los demás, como tampoco a expresar verbalmente el contenido de tales vivencias.

Esta necesidad, precisamente, es la que da la clave sobre el aprendizaje requerido para desarrollar una mejor comprensión empática en las relaciones interpersonales; o sea, el aprender a reconocer las emociones propias y ajenas, así como el reflejar verbalmente sus manifestaciones en la vida afectiva. Como parte del "Proceso del dar y recibir afecto", en el área de la empatía se sugiere el desarrollo de la destreza denominada 'reflejo de sentimientos', la cual puede favorecer una expresión concreta de la actitud empática a nivel conductual.

¹³¹ Ibid., p. 72.

El mismo Carl Rogers relata, en uno de sus libros, cómo entró en contacto con esta técnica del 'reflejo de sentimientos', describiéndolo de la siguiente forma:

Una asistente social de formación rankiana me ayudó a comprender que la forma más eficaz de encarar un problema consiste en observar con atención los sentimientos y las emociones, perceptibles por medio de las palabras del cliente. Creo que fue ella quien me sugirió que la mejor respuesta sería 'reflejar' estos sentimientos hacia el cliente¹³².

Con el tiempo, sin embargo, Rogers se volvió muy aprehensivo con respecto al tema de la práctica del 'reflejo de sentimientos', pues en ciertos ambientes tendió a caricaturizarse su terapia no directiva como aquella en la que solo bastaba con repetir las últimas palabras del cliente.

Me conturbó tanto, confesó Rogers posteriormente, esta completa distorsión de la realidad de nuestros procedimientos, que durante unos cuantos años no dije prácticamente nada más respecto a la atención empática y, cuando lo hice, fue para mostrar la importancia de una actitud empática, haciendo poquísimos comentarios sobre la forma en que podría ponerse en práctica en los distintos tipos de relación. Preferí discutir sobre las cualidades de la consideración incondicional positiva y de la congruencia del terapeuta, que serían, por hipótesis y al lado de la empatía, los promotores del proceso terapéutico¹³³.

La intención de Rogers, al advertir sobre los peligros del uso estereotipado de esta técnica, se debe a que el 'reflejo de sentimientos' no puede ser simplemente una respuesta imper-

sonal y automática, consistente en repetir palabras ante los sentimientos de los demás. La verdadera aplicación de esta práctica supone el prestar atención no solo a las palabras sino particularmente al contenido, tanto emocional como existencial, del mensaje que los seres humanos manifestamos al enfrentar distintas situaciones. Ante la descripción de ciertos hechos ocurridos, y al percibir signos no verbales significativos durante la transmisión de este mensaje, podemos preguntarnos: ¿qué siento yo o siente el otro al vivir este tipo de circunstancia? O bien, ¿qué significado tiene el estar pasando por algo así? Es solo de esta manera que el tratar de reflejar con palabras propias tales sentimientos o vivencias se convierte en una expresión auténtica y concreta de empatía.

Para poner en palabras el 'reflejo de sentimientos' pueden decirse frases apropiadas como: "Me parece que usted se sintió muy alterada en esos momentos"; o "¿Qué importante fue para usted que esto ocurriera!". Ante tales expresiones, es muy posible que el otro reconozca que se le está comprendiendo, aún en los aspectos más profundos de su experiencia; lo que a su vez contribuye grandemente para establecer un vínculo de mayor identificación entre ambas personas, preparándose así el terreno para una mejor interacción de tipo afectivo, que resulte a la vez significativa y realizante.

Sin embargo, el 'reflejo de sentimientos' necesita asimismo fundamentarse sobre las bases del autoconocimiento y el equilibrio afectivo. Para poder sintonizar adecuadamente con la vida emocional de los demás es preciso poseer un cierto grado de autoconocimiento personal, así como una cierta paz y equilibrio emotivos, que permitan el ser capaces de escuchar con claridad el mensaje más profundo que nos transmiten los demás en sus conversaciones. Como dice Goleman, "la empatía se construye sobre la conciencia de uno mismo; cuanto más abiertos estamos a nuestras propias emociones, más hábiles

¹³² C. ROGERS - R. ROSENBERG, *La persona como centro*, Editorial Herder, Barcelona, 1981, pp. 83-84.

¹³³ *Ibid.*, pp. 84-85.

seremos para interpretar los sentimientos"¹³⁴. O, también, según se concluye de los resultados de otra investigación realizada por Robert Levenson, de la Universidad de Berkeley,

*cuando el cerebro emocional envía al cuerpo una reacción intensa -por ejemplo, el acaloramiento de la ira- puede haber poca empatía o ninguna. La empatía exige suficiente calma y sensibilidad para que las señales sutiles de los sentimientos de otra persona puedan ser recibidas e imitadas por el propio cerebro emocional*¹³⁵.

En conclusión, la capacidad empática requiere de una actitud genuinamente interesada en penetrar en la realidad del otro, así como de un aprendizaje conductual del reflejo de los sentimientos y de los significados que las distintas circunstancias producen en la vida de las personas.

3. La autenticidad

La autenticidad se caracteriza por la congruencia entre lo que las personas piensan, sienten, dicen y hacen. En las relaciones humanas es imprescindible saber qué esperar del otro, para poder así desarrollar la confianza necesaria que posibilite un intercambio profundo y significativo de afecto. Por el contrario, la inautenticidad, que se caracteriza por una actitud de doblez y condicionalidad al pretender dar o recibir afecto, hace que las personas no sepan a qué atenerse en una relación. En este caso, el individuo inauténtico parece cambiar de cara según las circunstancias, no respalda con acciones la lealtad que ofrece, y nunca se le encuentra en los momentos de dificultad.

¹³⁴ D. GOLEMAN, *La inteligencia emocional*, Javier Vergara Editor, México D.F., 1996, p. 123.

¹³⁵ Ibid., p. 132.

Aunque refiriéndose específicamente al ambiente apropiado para la relación terapéutica, Carl Rogers señala que con el término autenticidad se pretende "indicar una exacta adecuación entre vivencia y conciencia, pero su significado puede extenderse para incluir la correspondencia entre vivencia, conciencia y comunicación"¹³⁶. Más aún, tal y como lo expresa Calvo Guinda en su artículo sobre Rogers, "la autenticidad es la pieza elemental que impide que la comprensión empática y la aceptación incondicional queden reducidas a meras técnicas o papeles"¹³⁷.

Resulta evidente, por lo tanto, la estrecha interrelación que existe entre el respeto, la empatía y la autenticidad. Si pensamos en aquellos amigos con quienes hemos cultivado a lo largo del tiempo una madura amistad, encontraremos siempre que han sido personas que nos aceptaron como somos, a pesar de nuestras limitaciones y defectos; que se pusieron en lugar nuestro y supieron comprendernos cuando más lo necesitábamos; y que pudimos contar con ellos, tanto en las épocas buenas como en las malas, porque siempre han sido coherentes con la palabra empeñada al ofrecernos su amistad.

Por el contrario, las amistades frustradas en nuestras vidas generalmente han fallado en una o más de estas tres áreas: porque nos sentimos rechazados cuando requeríamos aceptación; porque no fuimos comprendidos, creándose así barreras infranqueables que impidieron la comunicación; o porque la relación alcanzó solamente para los tiempos buenos, pues al llegar los momentos de adversidad nunca encontramos el apoyo que se nos había ofrecido al establecer la amistad.

¹³⁶ C. ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p. 295

¹³⁷ CALVO GUINDA, en *Revista Seminarios*, 1987, p. 90

Por lo tanto, la autenticidad es esa tercera condición para las buenas relaciones humanas en la que se cristalizan las dos condiciones anteriores del respeto y la empatía. Pues, en suma, no es posible considerar a ninguna de estas características de manera aislada, ya que entre ellas se complementan y a la vez se exigen la una a la otra.

Asimismo, la vivencia de la autenticidad demanda el desarrollo de la integridad personal, sin la cual los individuos con quienes nos relacionamos se verán imposibilitados de experimentar la confianza y la estabilidad necesarias que propicia una verdadera entrega mutua, requisito fundamental para el establecimiento de lazos estrechos y profundos de intimidad.

Dentro de un contexto cristiano, la autenticidad la define Jesús en términos existenciales cuando afirma: "Mi mandamiento es este: Que se amen unos a otros como yo los he amado a ustedes. El amor más grande que uno puede tener es dar su vida por sus amigos. Ustedes son mis amigos, si hacen lo que yo le mando" (Jn 15, 12-14). Así, al plantear Jesús el mandamiento del amor, insiste en que este no puede quedarse en palabras sino que debe llevarse a la acción. Y Jesucristo es el primero en poner en práctica lo que predica. Pues de la misma forma en que Jesús nos aceptó cuando aún éramos pecadores, y que se hizo hombre compartiendo nuestra experiencia humana en todo, menos en el pecado, también comprobamos que su autenticidad y coherencia lo llevan hasta las últimas consecuencias de la entrega personal. Está dispuesto a dar su vida por todos los hombres, demostrando que su amor no era simplemente una platitude de la que hablaba con elocuencia, sino una expresión concreta de su relación comprometida con la humanidad hasta el punto de la total negación de sí mismo.

La autenticidad, consecuentemente, no puede consistir de ninguna manera en una actitud desenraizada de la realidad. Más bien, es por medio de ella que el respeto y la empatía se

expresan plenamente, pues las destrezas conductuales de la atención y el reflejo de sentimientos, descritas más arriba, pretenden ser en sí mismas expresiones eficaces que promuevan una relación auténticamente personal.

En este sentido, se reafirma también lo que señalan Kinget y Rogers en su obra compartida, refiriéndose tanto a la autenticidad como a la consideración incondicional positiva y a la empatía, de que "no es suficiente tener las actitudes deseadas; hace falta también saberlas expresar de manera eficaz"¹³⁸. O, como dice Rogers en otro de sus libros, "el cliente debe experimentar o percibir al menos en cierta medida la congruencia, aceptación y empatía del terapeuta. No basta con que estas condiciones existan; es imprescindible lograr comunicarlas al cliente"¹³⁹.

Precisamente debido a lo anterior, es que en el "Proceso del dar y recibir afecto" se le asigna una prioridad especial a la comunicación de la autenticidad mediante la destreza conductual que se designa como 'expresiones de apoyo oportuno'. Las personas que cultivan relaciones auténticas de interacción afectuosa siempre procuran manifestar su afecto, ya sea mediante gestos importantes o detalles pequeños de solidaridad, expresados en los momentos que resultan más oportunos. Puede tratarse incluso de expresiones tan sencillas como una oración, un regalo, una carta, un servicio, una palabra o la simple presencia personal, en aquellas ocasiones en que necesitamos saber que contamos con el afecto de la persona amiga.

La ausencia de tales manifestaciones, por el contrario, deja frecuentemente como saldo un déficit en el intercambio de afecto.

¹³⁸ C. ROGERS - G. M. KINGET, *Psychotérapie et relations humaines*, vol. II: la pratique, Studia Psychologica, Lovain, 1965, p. 5.

¹³⁹ C. ROGERS, *op. cit.*, 1972, p. 151.

to, desaprovechándose esas circunstancias tan propicias para consolidar una relación de amistad, sea esta a nivel sentimental, familiar o de compañerismo.

Las expresiones de apoyo oportuno varían ciertamente según el tipo de relación de que se trate. Un padre de familia podrá quedarse hasta tarde ayudando a su hijo para que termine una difícil tarea escolar; y este, a su vez, le hará un mandado que el papá necesita realizar a una hora en que se lo impide su horario de trabajo. El esposo llamará a menudo a su esposa durante un viaje laboral, para hacerle saber que desde la distancia la está recordando; y ella, a su regreso, le tendrá preparado algo especial a manera de bienvenida, gestos que a ambos los hacen saberse importantes a los ojos del otro. Una profesional de la salud puede darse una vuelta, fuera de su camino habitual, para cerciorarse de que su paciente sigue mejor; y este la sorprenderá agradablemente con un regalo inesperado en el día de su cumpleaños. Un compañero de universidad sacará fotocopias de sus apuntes y pasará a dejarlas a la casa de su compañera enferma; mientras que esta le llevará algo de comer a sus clases, en aquellos días en que su amigo se viene directamente del trabajo sin tiempo para cenar...

En fin, no existen límites para aquellas personas que saben cultivar sus relaciones de afecto, expresando respeto, empatía y autenticidad a todos los niveles, dentro del espectro inagotable del amor y la amistad.

LOS TIPOS DE RELACIÓN Y CONTEXTOS PARA DAR Y RECIBIR AFECTO

Una vez consideradas las actitudes internas y las destrezas conductuales que facilitan la superación de problemas específicos en las relaciones afectivas, conviene entonces plantearse dónde y cómo establecer tales relaciones. En el "Proceso del

dar y recibir afecto" se proponen los siguientes contextos y compromisos, al igual que ciertos tipos base de relaciones interpersonales, que conducen a las personas en la dirección de la amistad, como manifestación concreta del afecto compartido de forma madura y profunda entre los seres humanos.

1. Contextos y compromisos en las relaciones de afecto

Las relaciones humanas pueden subdividirse, para fines didácticos, en relaciones uno a uno -de tipo individual- y relaciones grupales. En cualquiera de los dos casos se esperan ciertos compromisos mínimos de los que depende la estabilidad y la cercanía en los vínculos que unen a las personas involucradas. Tales compromisos son la confidencialidad, la apertura y la solidaridad; y aunque generalmente se manejan de manera implícita, resultan indispensables para el establecimiento de relaciones sanas de afecto a nivel individual o grupal.

Habiéndose tratado estos compromisos básicos anteriormente en el capítulo 6 -al describir los elementos esenciales para un Programa de Grupos de Vida-, se hace innecesario reiterar su expresión dentro del ámbito de cualquier otro tipo de relaciones grupales, sean estas a nivel familiar, de conocidos o compañeros. Pero sí conviene retomarlos en su expresión individual de relación amistosa en las familias o en otros ambientes sociales, así como en el contexto de aquellas parejas a las que les une un lazo erótico, romántico o de mutua admiración.

- a. *El compromiso de 'confidencialidad' nos remite a la necesidad de saber guardar con sigilo todo aquello que se comparte en la intimidad de una relación afectiva. Este compromiso corresponde a la actitud del respeto, tratada más arriba en lo tocante a las características básicas que promueven el intercambio afectuoso. Aunque no siempre se explicita como un compromiso for-*

mal, constituye una expectativa implícita en toda comunicación íntima a nivel interpersonal. Es por esto que la violación de la confidencialidad se interpreta siempre como una falta de respeto, que atenta gravemente contra la permanencia de la relación; y aún cuando esta, a pesar de todo, se mantenga, tenderá en adelante a restringirse a un vínculo inevitablemente superficial y receloso entre las partes.

- b. *El compromiso de la confidencialidad prepara el camino para la 'apertura', como segundo compromiso básico en las relaciones humanas. Esta consiste en una disposición a dejarse conocer gradualmente en todos aquellos aspectos importantes de la vida a nivel personal.* De esta manera, se van superando poco a poco las apariencias engañosas y estereotipadas de los distintos personajes que representamos en sociedad, para poder llegar a la realidad auténtica de la persona con la cual nos relacionamos. Sin una disposición a ser abiertos en las relaciones interpersonales se hace casi imposible la vivencia de la empatía, que según definimos anteriormente permite la identificación mutua en una relación, mediante la comprensión de los sentimientos y significados que se asocian con cada una de nuestras experiencias. Cuando una persona se niega a mostrar su verdadera manera de pensar y de sentir ante las cosas que le ocurren, le hace muy difícil a quien comparte con ella el llegar a entenderla, impidiéndole de esta forma acercarse existencialmente para consolidar entre ambas un genuino intercambio de afecto.
- c. *La 'solidaridad', finalmente, es el tercer compromiso imprescindible para el establecimiento de vínculos afectivos estables y profundos. En toda relación humana, los individuos participantes necesitan saber en qué medida pueden contar con la otra persona.* Debido a esto, y muy particularmente cuando se trata de compartir algo tan íntimo y personal como el afecto, precisamos conocer hasta qué punto el otro habrá de solidarizarse con nosotros en los momentos de dificultad o apremio. De esta manera, mediante la práctica del compromiso de la solidaridad se expresa inequívocamente esa actitud de autenticidad descrita previamente en este capítulo. En este sentido, los gestos solidarios manifestados en circunstancias de necesidad cons-

tituyen aquellas expresiones de apoyo oportuno, mencionadas antes, sin las cuales las relaciones entre las personas se deterioran, hasta llegar a extinguirse.

2. Tipos de relaciones para dar y recibir afecto

Muchos autores, al tratar sobre los vínculos de afecto que unen humanamente a las personas, los subdividen en diferentes tipos de expresión afectiva, paralelos entre sí, tales como el amor paterno-filial, fraternal y familiar, el erótico o romántico, el de compañerismo y amistad, para culminar con el "amor ágape" o amor altruista, que implica una entrega desinteresada, incluso hasta el punto del sacrificio personal, para servir a los demás¹⁴⁰.

Esta visión resulta congruente con los resultados de las investigaciones recientes, antes citadas, sobre la manera en que el cerebro humano ha venido evolucionando hasta establecer conexiones cada vez más especializadas y complejas entre el sistema límbico y las distintas partes de la neocorteza cerebral. De esta evolución, por lo tanto, se desprende la capacidad de sublimar la energía vital, de origen primariamente sexual, en distintas formas de afecto. Esto les permite a los seres humanos amar de formas variadas a diferentes personas, adaptándose la expresión del afecto según el contexto o la finalidad de cada relación.

Ahora bien, después de analizar la naturaleza de muy distintas formas de interrelación afectiva, en el "Proceso del dar y recibir afecto" se plantean tres opciones básicas de relación, a saber, familiar, sentimental y de compañerismo, de las que se derivan los vínculos de afecto más profundos que caracterizan a la verdadera amistad.

¹⁴⁰ Cf. C. S. LEWIS, *The four loves*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1960; G. M. KINGET, *On being human: a systematic view*, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, pp. 99-112.

Esta distinción, que propone la amistad como una expresión de amor más evolucionada que los otros tipos de afecto, se fundamenta en la sencilla observación de que la amistad surge siempre de la maduración de aquellos, pues nunca se establece una relación profunda de amistad que no se haya cultivado originalmente a partir de vínculos de sangre, de atracción o de afinidad. Como afirma la psicóloga humanista Marian Kinget, “la amistad podrá ser menos emocionante que el amor romántico y definitivamente menos fácil de encontrar que el compañerismo. Pero es una relación mucho más evolucionada que aquellos”¹⁴¹.

A continuación se consideran, por lo tanto, cada uno de estos tipos de relación, que pueden conducir en ciertos casos a la vivencia de la amistad -y eventualmente, incluso, a la maduración personal que permita la vivencia auténtica del “amor ágape”-, fundamentada siempre sobre valores, convicciones e intereses existencialmente significativos y realizantes.

a. Relación familiar

El vínculo que se establece entre madre e hijo durante el embarazo y al momento del nacimiento constituye la primera relación de afecto interpersonal en la vida. A partir de ella, se van descubriendo los demás tipos de relación, originalmente dentro del contexto familiar, y que eventualmente van trascendiendo a otras relaciones de atracción o afinidad con personas externas a la familia.

Estas relaciones primarias se basan siempre en lazos consanguíneos a nivel paterno-filial o fraternal que, dentro de la dinámica que caracteriza a la familia extensa, pueden ampliarse también a otros familiares significativos: en el caso de los abue-

¹⁴¹ G. M. KINGET, *On being human: a systematic view*, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 105.

los y los tíos, tales vínculos se asemejan a los lazos que unen a los niños con sus padres; y en la relación con los primos u otros parientes de edades semejantes, se establecen lazos complementarios que enriquecen o sustituyen a aquellos de los hermanos.

Para la psicóloga Marian Kinget, este tipo de relación familiar establece las bases de lo que será la capacidad futura de la persona para relacionarse íntimamente a nivel afectivo. Ella afirma que

*los individuos cuya niñez ha adolecido de este tipo de vínculo afectivo (ya sea con sus padres naturales o adoptivos, o con figuras sustitutas) se considera que están seriamente incapacitados para llegar a mantener relaciones plenamente satisfactorias en la vida adulta*¹⁴².

Es evidente, por lo tanto, que las relaciones familiares pueden ser sumamente fuertes y que, en muchos casos, tienden a mantenerse de forma relevante a lo largo de la vida. Como dice el refrán, “la sangre llama”. Por eso, en los momentos de mayor dificultad se recurre generalmente a la familia, aún cuando las relaciones con los padres o los hermanos sean aparentemente frías o distantes y no estén siendo cultivadas adecuadamente.

Sin embargo, aunque estos lazos de consanguinidad resultan una fuente primaria de interacción afectiva, es un hecho también que en la vida de las personas se dan diferencias significativas en sus relaciones a nivel paterno, filial o fraternal. Hay hijos que cultivan un buen vínculo de apoyo, confianza y ternura con uno de sus padres, pero no con el otro; como igualmente ciertos padres tienden a relacionarse preferencialmente con alguno de sus hijos, excluyendo a los demás. Esto mismo

¹⁴² Ibid., p. 100.

ocurre en la relación fraterna, donde un par de hermanos pueden llegar a ser excelentes compañeros y amigos, mientras que otros casi no se soportan cuando están juntos.

Todo lo anterior lleva a la conclusión de que los lazos de sangre, que idealmente pueden constituir un terreno fértil para satisfacer la necesidad común de dar y recibir afecto, no garantizan siempre el establecimiento de relaciones afectivas satisfactorias, reflejándose más bien, en muchos de los casos, situaciones de incompatibilidad, indiferencia o rechazo a nivel familiar.

b. Relación Sentimental

Un segundo tipo de relaciones corresponde a lo que podría designarse como 'relación sentimental', debido a que esta clase de vínculo se establece basándose exclusivamente en criterios de elección de tipo afectivo a nivel interpersonal. Se trata, por lo tanto, de interacciones de afecto que nacen de la atracción espontánea entre las personas, ya sea por razones eróticas, románticas o de simple admiración.

Cuando los niños entre tres y siete años de edad experimentan una fuerte atracción y necesidad afectiva por el padre del otro sexo, -lo que Sigmund Freud designó como 'complejo de Edipo' en el caso del niño o 'complejo de Electra' en el caso de la niña-, se están colocando las bases de lo que en el futuro será la atracción heterosexual hacia otras personas, generalmente ajenas a la familia, con las cuales se podría establecer una relación de pareja en la vida adulta.

Asimismo, desde pequeños los individuos experimentan un gusto particular por acercarse y compartir con otros niños o adultos que despiertan un atractivo especial para ellos. Puede tratarse de una atracción estimulante con connotaciones de tipo sexual o romántico; pero también se da a otros niveles

mucho más generales -aunque igualmente característicos del ámbito sentimental-, tales como los artísticos, intelectuales, deportivos, sociales, etc. En todos estos casos, por lo tanto, se presenta siempre un mismo común denominador, caracterizado por la presencia de lazos de atracción que motivan fuertemente a las personas para unirse y relacionarse entre sí.

Al considerar, como parte del "Proceso del dar y recibir afecto", estos vínculos sentimentales, no se hace alusión exclusivamente a la atracción erótico-romántica, que corresponde a la interpretación común de lo que constituye una relación sentimental. Por el mismo hecho de incluirse también, en un sentido más amplio, otros lazos más generales de admiración mutua, se pretende dejar establecido que la atracción interpersonal entre los seres humanos puede darse a muy distintos niveles, desde los más básicos de corte sexual hasta formas mucho más elevadas, como la atracción que experimentan ciertas personas por otras a nivel intelectual, artístico e incluso espiritual.

Ahora bien, estas relaciones de corte sentimental tampoco garantizan un intercambio satisfactorio de afecto como el que ocurre en la verdadera amistad. Hay parejas cuyos miembros aprenden a ser amigos y otras en las que la amistad nunca llega a darse. Incluso en el caso de los amantes que, unidos por una ardiente atracción erótico-romántica, parecieran compartir un amor eterno, este afecto pasional podría resultar a la larga insatisfactorio y efímero. Pues, como afirma el psicoterapeuta francés Ignace Lepp, en su libro *Psicoanálisis de la amistad*,

la experiencia atestigua que el amor erótico no puede satisfacer plenamente la necesidad de comunión existencial que más o menos oscuramente experimentan todos los seres humanos. Para que dure, es necesario que se alíe con otras formas de afectividad, menos sumisas a las mutaciones de la carne. Y

concluye diciendo: *Normalmente, la amistad debería prece-der al amor, de la misma forma en que debería sobrevivirlo*¹⁴³.

c. Relación de compañerismo

El tercer tipo de vínculo básico de relación se da por razones de afinidad entre personas reunidas dentro de un mismo contexto, ya sea a nivel geográfico, estudiantil, laboral o social. En este caso, los individuos no se han escogido unos a otros, en primera instancia, como ocurre con las relaciones sentimentales; tampoco se ven reunidos por vínculos familiares, que determinan un lazo no escogido pero incuestionable entre las personas. Más bien se trata de una situación externa que los hace compartir sobre la base de algún elemento de afinidad.

Quienes viven en un mismo barrio se relacionan como vecinos y por tal razón comparten circunstancias comunes a todo el vecindario. Quienes toman conjuntamente cursos de tipo educativo o recreativo se ven asociados a otros compañeros con intereses o necesidades semejantes. Quienes trabajan en una misma fábrica o institución, interactúan laboralmente como jefes o empleados, e integran unidades de trabajo para el desempeño de una empresa en común. Incluso quienes brindan un servicio público o profesional, al igual que quienes requieren de tal servicio, se encuentran unidos por la necesidad de realizar transacciones que resultan de mutuo interés. "La principal condición para el desarrollo del compañerismo", dice Kinget,

es la proximidad física. Por tanto, los compañeros de clase, de equipo o de trabajo, así como los vecinos, colegas, etc., constituyen la materia prima para esta forma de relación que se

*establece y se disuelve con facilidad... [Así], el vínculo que tipifica al compañerismo o camaradería es liviano y casual, tolerante y no demandante. Y aunque al referirse al compañerismo se le asocia comúnmente con la amistad, ambos no son sinónimos*¹⁴⁴.

Pues, como afirma también Ignace Lepp en su obra *Psicoanálisis de la amistad*, "una comunidad de intereses no es en sí misma suficiente para determinar el nacimiento de la amistad entre dos seres humanos"¹⁴⁵.

En todos los casos arriba citados como ilustrativos de compañerismo, el vínculo que originalmente une a estos compañeros de vida, en un mismo lugar o tipo de actividad, se fundamenta en alguna necesidad o interés externo a la relación misma que mantienen a nivel interpersonal. En otras palabras, ellos no se reúnen, en principio, para ser amigos. Aún así, esta necesidad o interés común crea un lazo de afinidad en común que podría trascender, eventualmente, de una relación secundaria a una relación más primaria. En tal evento, se estaría pasando de un vínculo funcional, en el que el compañerismo se plantea simplemente como un medio para lograr una meta compartida, a otro tipo de lazo mucho más estrecho de relación interpersonal, donde el compañerismo se considera un fin adicional en sí mismo y la amistad entre los compañeros puede constituirse en una posible meta al final del proceso.

Es en este último sentido que el famoso escritor Antoine de Saint-Exupéry, refiriéndose al compañerismo, resalta la importancia que tiene la camaradería en la vida de las personas, definiéndola como la unión en un esfuerzo común importante. De la misma manera, C. S. Lewis, en su libro *Los cuatro amores*, reafirma y aclara esta idea cuando señala que "hay

¹⁴³ I. LEPP, *Psicoanálisis de la amistad*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965, p. 22.

¹⁴⁴ M. KINGET, *op. cit.*, 1975, pp. 103-104.

¹⁴⁵ I. LEPP, *op. cit.*, 1965, p. 27.

algo, muy a menudo confundido con la amistad, que la comunidad necesita; algo que, a pesar de no ser la amistad, constituye su matriz: ¡el compañerismo!"¹⁴⁶.

En conclusión, las tres formas de relación aquí tratadas, a nivel familiar, sentimental o de compañerismo, pueden darse de manera aislada o combinadas entre sí. Consideremos, como un ejemplo de interacción entre estos diferentes tipos de vínculo, a un par de primos que se admiran mutuamente por su capacidad intelectual y que comparten varios cursos en la universidad. En tal situación, podría irse cultivando entre ellos un lazo de amistad que permanezca y se profundice a lo largo del tiempo, una vez terminados sus estudios universitarios. Pero también podría ocurrir que no se consolide tal amistad. En ese caso, ambos se encontrarían únicamente de cuando en cuando, quizás con ocasión de reuniones familiares, sin compartir una relación de afecto de manera constante en su vida ordinaria.

En el relato que presentan los Evangelios sobre la vida de Jesús, se describen con claridad ciertas relaciones caracterizadas por un afecto especial que él mantuvo a cada uno de los tres niveles aquí descritos. En el plano familiar, su madre María aparece particularmente cercana a él en algunos de los acontecimientos más importantes de su vida pública: al inicio de su ministerio en las bodas de Cana, cuando predica en Nazareth, o junto a la cruz en Jerusalén. Por otra parte, la relación que mantiene con Lázaro, Marta y María de Betania, resalta en distintos pasajes por la familiaridad y el estrecho vínculo afectivo que los unía. Asimismo sucede con sus discípulos y compañeros de camino, Pedro, Santiago y Juan, a quienes convoca a su lado en situaciones particularmente significativas para él, como fueron la transfiguración en el monte

Tabor o su momento de mayor angustia en el huerto de Getsemaní. En todos estos casos es evidente que Jesús supo cultivar relaciones cálidas y estrechas a nivel familiar, sentimental y de compañerismo, en las que se daba una significativa interacción afectuosa; lo que probablemente resultó ser un motivo particular de apoyo, ánimo y consuelo en distintas ocasiones para la realización de su misión en la tierra.

Finalmente, es importante agregar que tanto quienes presentan dificultades para dar y recibir afecto, como aquellos que desean ampliar su círculo de relaciones afectivas, harían bien en realizar un inventario en el que tomen en cuenta a todos sus parientes, compañeros o personas por las que experimentan cierta atracción, tratando de definir con quiénes podría intentarse un proyecto de amistad. Para la realización de este proyecto, sin embargo, necesitan considerarse más a fondo las condiciones externas e internas para la amistad que se presentan a continuación.

LAS CONDICIONES EXTERNAS E INTERNAS PARA LAS RELACIONES DE AMISTAD

Marian Kinget, citada anteriormente como psicóloga humanista y colaboradora de Carl Rogers, define la amistad como "una relación cálidamente personal, enraizada en una comunidad de valores e intereses significativos y, al menos en alguna fase de su historia, de tiempo y actividades compartidos"¹⁴⁷. En esta sencilla definición pueden encontrarse algunas de las condiciones externas e internas que caracterizan a la amistad, y que conviene desarrollar analíticamente como parte del "Proceso del dar y recibir afecto".

¹⁴⁶ C. S. LEWIS, *The four loves*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1960, p. 94.

¹⁴⁷ M. KINGET, *op. cit.*, 1975, p. 104.

1. Condiciones externas para el cultivo de la amistad

La igualdad, la proximidad y la disponibilidad constituyen las condiciones externas más necesarias, aunque nunca suficientes, para el cultivo de la amistad.

Aún más, es un hecho que estas mismas tres condiciones representan, a su vez, requisitos externos significativos que influyen en una vivencia positiva de las relaciones familiares, sentimentales y de compañerismo, arriba descritas. Porque, aunque cada una de ellas difiera en cuanto a los lazos de sangre, atracción o afinidad que las definen como tales, todas requieren igualmente de estas mismas condiciones para consolidarse. Por ejemplo, los hermanos en edades parecidas tienden a mantener vínculos más estrechos entre sí, así como los amantes que se distancian físicamente se arriesgan a sufrir un enfriamiento en el amor que los une; asimismo, aquellos compañeros que disponen de tiempo suficiente para compartir a nivel interpersonal, pueden establecer lazos más cálidos de relación interpersonal que quienes comparten una misma actividad o meta en común, pero que no gozan de esta misma disponibilidad.

Ahora bien, en ciertos casos estas tres condiciones de igualdad, proximidad y disponibilidad sirven particularmente para pavimentar el camino que conduce a la amistad, tal y como se analiza a continuación.

a. La Igualdad

Ciertas características comunes representan la primera condición necesaria para que cualquier relación humana pueda profundizarse hasta alcanzar el nivel de la amistad. En este sentido, la igualdad requerida para la interacción afectuosa incluye esos mismos vínculos, descritos más arriba, que permiten asemejarse a quienes pertenecen a una misma familia o a quienes comparten

regularmente una actividad en común. Asimismo se da una cierta igualdad entre aquellos individuos que experimentan una mutua atracción, debido a que estos tienden a presentar rasgos semejantes o complementarios que despiertan su admiración. Como afirma el psicólogo Ignace Lepp, incluso “las divergencias, las divergencias complementarias, importan en efecto tanto, por lo menos, como las similitudes, para que sea posible la comunicación amistosa”¹⁴⁸.

Sin embargo, este tipo de lazos no agotan las características comunes que favorecen la igualdad entre las personas. Existen otras variables como el sexo, la edad, el idioma, la educación y la cultura, el status socioeconómico, el grupo étnico o la nacionalidad, etc., que representan también un posible común denominador para el establecimiento de relaciones de amistad. Porque, indudablemente, se necesita de algún tipo de igualdad que proporcione los puentes iniciales para la comunicación y el intercambio afectivo que conduce a la amistad.

En relación con esto, Ignace Lepp afirma que

*la amistad no requiere de una perfecta igualdad con respecto a cultura y educación, procedencia social o logros intelectuales. Una igualdad aproximada en uno u otro de estos aspectos puede facilitar los encuentros donde la chispa de la amistad se vea brotar... Sin embargo, la amistad no puede realizar su papel de promotora de existencia, sin que tienda a crear una cierta igualdad entre los amigos*¹⁴⁹.

Esta igualdad aproximada, de la que habla Lepp, podría encontrarse en ejemplos de amistad como los siguientes: un abuelo y un nieto, que a pesar de la brecha generacional tie-

¹⁴⁸ I. LEPP, *op. cit.*, 1965, p. 31.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 118.

nen personalidades y gustos parecidos; dos aficionados a un mismo deporte, uno como jugador activo y el otro como espectador, que comparten con frecuencia y significativamente alrededor de esta actividad común; la gerente de un negocio de comidas y su principal cocinera, que con los años se van convirtiendo en confidentes la una de la otra y desarrollando un cariño cada vez mayor. De hecho, si pensamos en nuestras propias amistades podremos constatar, como en estos ejemplos, que en muchas de ellas los elementos de igualdad existentes en sus inicios distaban mucho de ser absolutos, pero que fueron creciendo con el tiempo conforme crecía la amistad.

b. La proximidad

La cercanía física constituye, en la mayoría de los casos, un segundo puente necesario para el establecimiento de relaciones maduras de tipo afectivo. No se puede iniciar o profundizar una relación interpersonal con alguien tan alejado físicamente que el conocimiento mutuo y la comunicación compartida resulten imposibles de realizar. La proximidad, en este sentido, es la que proporciona el terreno común para los intercambios afectivos que, con el paso del tiempo, irán consolidando la amistad. Porque, particularmente en este campo, como afirma metafóricamente Antoine de Saint-Exupéry en su libro *El Principito*, los amigos, sin necesidad de hablar demasiado, deben sentarse a cierta distancia el uno del otro para compartir presencia; y, de esta manera, acercarse cada día un poco más¹⁵⁰.

Ahora bien, los medios de transporte y comunicación modernos también han hecho variar el condicionamiento ancestral para la amistad, que hacía depender de la cercanía física, a nivel geográfico, el desarrollo y cultivo de las relaciones humanas. En este sentido, conforme los nuevos avances tecnoló-

gicos han ido evolucionando, las cartas entre amigos distantes dejaron de necesitar del correo a caballo, en diligencia o por barco, para depender, hoy en día y de manera casi exclusiva, del correo aéreo, el cual abarca prácticamente el mundo entero. Asimismo, otros inventos tecnológicos hicieron progresar las comunicaciones, desde el telégrafo por cable a la telegrafía sin hilos, y del contacto por vía telefónica, extendido actualmente a casi cualquier parte del planeta, hasta el moderno correo electrónico, que se desarrolla de forma vertiginosa, gracias al creciente uso popular de las computadoras.

Sin embargo, al igual que sucede con el caso de la igualdad, el condicionamiento externo de la proximidad, ya sea física o a través de los medios de comunicación, debe entenderse como un imperativo, sobre todo, en los inicios de una relación de amistad. Porque una cierta cercanía inicial entre los amigos potenciales puede ofrecer el punto de apoyo necesario para impulsar el desarrollo de una relación íntima de afecto, que luego se mantenga ardiendo incluso a través de extensos períodos de separación. Como dice Ignace Lepp,

*podemos ser separados de un amigo por largos años, en el curso de los cuales ambos habremos cambiado considerablemente. No obstante, al encontrarnos de nuevo, nos tomará muy poco tiempo y esfuerzo el poder recrear los sentimientos antiguos de amistad, y recuperar otra vez aquel diálogo existencial que manteníamos antes, como si no hubiese habido ninguna interrupción*¹⁵¹.

c. La Disponibilidad

El tiempo para compartir es el tercer elemento que condiciona externamente la posibilidad de propiciar una relación afectuosa y madura de amistad.

¹⁵⁰ Cf. A. Saint-Exupéry, *El principito*, EDUCA, San José, 1993, p. 80.

¹⁵¹ I. LEPP, *op. cit.*, 1965, p. 56.

Al igual que la coordenada de espacio, la coordenada de tiempo constituye una variable necesaria para el cultivo de la amistad, pues este tipo de afecto requiere de un proceso evolutivo en el tiempo para alcanzar su desarrollo más pleno. De hecho, las relaciones familiares, sentimentales o de compañerismo, que dan origen a la amistad, pueden surgir en un instante y llegar incluso a consolidarse a corto plazo; lo que no ocurre con la amistad que, como en el caso del buen vino, adquiere su auténtico y preciado sabor únicamente con el transcurso del tiempo.

Como señala Ignace Lepp, "para que pueda nacer y desarrollarse la amistad entre dos seres, importa que uno y otro se encuentren en estado de 'disponibilidad'. Me ha sucedido a menudo" -dice él-, "encontrarme en presencia de personas que se quejaban de no tener amigos; según ellas, nadie las querría por amigas. Ahora bien, he podido comprobar casi siempre que esto se debía a su propia falta de disponibilidad, porque estaban demasiado ocupadas para poder acoger al otro. Puede tratarse entonces de un obstáculo exterior, es decir, que no se dispone de bastante tiempo o de energía afectiva para las necesidades de la amistad"¹⁵². Fue a esto, seguramente, a lo que Saint-Exupéry se refería, en su libro *El Principito*, al afirmar que hoy en día "los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Compran las cosas ya hechas a los comerciantes; pero como no existe ningún comerciante de amigos, los hombres ya no tienen amigos"¹⁵³.

No obstante, Ignace Lepp insiste también en que no es necesariamente la disponibilidad de tiempo, sino la del corazón, la que les impide a tantas personas en el mundo experimentar relaciones auténticas de amistad, y enfatiza en este sentido que

*más a menudo, sin embargo, la ocupación que hace imposible la amistad es de orden interior, subjetiva. El otro, en cuanto otro, no interesa a la persona egocéntrica... A veces, incluso, la indisponibilidad de origen egocéntrico deriva de la neurosis y entonces sólo una buena psicoterapia está en condiciones de volver al sujeto a ser capaz de vivir amistad. En ocasiones, sin embargo, una toma de conciencia y esfuerzos voluntarios pueden bastar para ello*¹⁵⁴.

Es quizás por esta razón que a menudo las mejores amistades en la vida son aquellas que se han gestado durante los años de la niñez, la adolescencia o la juventud. Porque es en tales épocas que las personas, además de poseer esa apertura interna tan necesaria para la amistad, parecieran contar también 'con todo el tiempo del mundo' para compartir. Como dice Lepp, "si la amistad surge más a menudo y más fácilmente en la juventud que en la edad madura o en la vejez, se debe a que el ser joven se halla generalmente más disponible"¹⁵⁵. Y al iniciarse desde una edad tan temprana, tales amistades probablemente disfrutarán de un amplio período de tiempo para crecer y consolidarse.

Solo el tiempo, por lo tanto, hace madurar la amistad a través de las distintas estaciones de la vida: las fáciles y las difíciles, las buenas y las malas, las felices y las amargas. Pues, como sugiere John C. Collins en una máxima, citada en el libro *Amistad* de Ralph L. Woods, "es en la prosperidad que nuestros amigos llegan a conocernos; y es en la adversidad que llegamos a conocer a nuestros amigos"¹⁵⁶. Y, cuando la verdadera amistad ha cristalizado en la vida de dos personas, se hace posible afirmar, utilizando las palabras de Robert

¹⁵⁴ I. LEPP, *op. cit.*, 1965, pp. 29-30.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ R. L. WOODS, *Friendship*, The C.R. Gibson Company Publisher, Conneticut, 1969.

¹⁵² Ibid., p. 29.

¹⁵³ A. SAINT-EXUPÉRY, *op. cit.*, 1993, p. 80.

Southey, que “ni la distancia ni el tiempo pueden aminorar la amistad de aquellos que están profundamente convencidos del valor que representan el uno para el otro”¹⁵⁷.

En conclusión, las amistades siempre surgen de lazos iniciales de sangre, atracción o afinidad, que les permiten a las personas involucradas el cultivar puentes de igualdad, proximidad y disponibilidad, lo que gradualmente va gestando entre ellas una relación profunda y madura de amistad. Sin embargo, ninguna de estas condiciones externas, a pesar de ser hasta cierto punto necesarias, resultan del todo suficientes para el surgimiento de la amistad. Hay hermanos que pasaron toda su niñez y adolescencia juntos, sin que nunca aprendieran a ser amigos. Existen parejas que han compartido un mismo lecho por décadas, sin que por esto surgiera la confianza de la amistad entre ellas. Y la mayoría de las personas han tenido compañeros de escuela, colegio o universidad, a los que vieron por última vez en muchos años el día de la graduación.

Aún así, quienes procuran superar vacíos afectivos o problemas en las relaciones interpersonales, harían bien en afinar el escrutinio sugerido más arriba entre sus parientes, compañeros y personas que les atraen, para analizar también cuáles de esas relaciones poseen un cierto mínimo de características comunes, cercanía existencial y tiempo para compartir, que pudieran ocultar el potencial de una futura amistad. En tal caso, para la realización de este análisis conviene considerar más a fondo las condiciones a nivel interno que se presentan a continuación.

2. Condiciones internas para el cultivo de la amistad

Según se aprecia en el “Proceso del dar y recibir afecto”, que se desarrolla en este capítulo, las condiciones internas que favorecen el establecimiento de relaciones de amistad se refieren al cultivo de determinados valores, convicciones e intereses que resultan ser comunes y significativos para las personas que los comparten.

En este sentido, el vínculo interno que une a los verdaderos amigos es de una naturaleza mucho más espiritual que cualquiera de los lazos de sangre, atracción o afinidad, que constituyen el primer fundamento de la amistad, en los niveles familiar, sentimental o de compañerismo. Como manifiesta el autor C. S. Lewis, “la amistad es el menos biológico de nuestros amores; [y, por consiguiente,] tanto el individuo como la comunidad pueden sobrevivir sin ella”¹⁵⁸. También la psicóloga Marian Kinget sostiene esta verdad al señalar que

*la naturaleza, o sea, nuestros impulsos biológicos, no nos arrojan en procura de la amistad de la misma manera en que nos impulsan hacia el amor romántico. Tampoco la amistad es una necesidad, como lo es el cuidado paterno o el compañerismo humano. El hombre puede sobrevivir y desarrollarse adecuadamente sin este tipo de relación íntimamente personal que es la amistad. Pero, entonces, se estará perdiendo de algo verdaderamente precioso*¹⁵⁹.

Cuando se trata de dar y recibir afecto, son muchas las personas que se contentan con relaciones más o menos superficiales, como las que encuentran cotidianamente en su vida familiar y social. Sin embargo, tanto estas personas, como aquellas que están realmente solas -aún en medio de ciudades

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ C. S. LEWIS, *op. cit.*, 1960, p. 94.

¹⁵⁹ M. KINGET, *op. cit.*, 1975, p. 105.

superpobladas-, experimentan de manera consciente o inconsciente un importante vacío afectivo, que solo quienes han descubierto el tesoro de la amistad pueden verdaderamente comprender. Porque, como afirma Ignace Lepp en su obra *Psicoanálisis de la amistad*,

*la más universal y, en nuestra opinión, la más noble de todas las comunicaciones interhumanas, la única capaz de arrancarnos de la soledad, es la amistad. Quien no tenga amigos no podrá tener sino una concepción pesimista de la vida y de la condición humana, cualesquiera sean, por lo demás, las satisfacciones que le ofrezca la existencia. Una verdadera amistad, por el contrario, permite disfrutar de felicidad y alegría aún en medio de las peores tribulaciones*¹⁶⁰.

La razón por la que la amistad satisface a las personas a un nivel mucho más profundo de su vida afectiva, es porque este tipo de relación resulta ser el único que verdaderamente penetra lo que constituye el corazón de cada persona. Al compartir los amigos de forma significativa valores, convicciones e intereses que descubren en común, están compartiendo aquellas cosas que realmente consideran importantes, aquellas en las que creen y en las quieren emplear lo mejor de su tiempo. En otras palabras, solo se puede ser amigo de alguien, cuando se comparte lo que esa persona genuinamente considera como valioso. Tal y como sugería Emerson al referirse a la amistad, querer, en este contexto, significa percibir o, al menos, preocuparse por esa misma verdad que al amigo tanto lo estimula y lo motiva; en otras palabras, interesarse por lo que realmente le interesa, por lo que cree y por lo que valora¹⁶¹. De lo contrario no podrá haber amistad, porque esta siempre está enraizada en lo auténticamente personal de cada individuo.

¹⁶⁰ I. LEPP, *op. cit.*, 1965, p. 22.

¹⁶¹ Cf. C. S. LEWIS, *op. cit.*, 1960, p. 97.

La psicóloga humanista Marian Kinget reafirma este concepto al indicar que

*más que ninguna otra relación afectiva, la amistad es una expresión del yo personal y del principio de individualidad. Esta descansa, no sólo en el magnetismo personal, la proximidad casual o los roles complementarios, sino en las afinidades de las 'estructuras del ego': configuraciones de valores, intereses, capacidades y actitudes que forman el corazón de la personalidad. Lo que hace a una persona única y distinta constituye entonces el fundamento de la amistad*¹⁶².

Esta condición interna de querer compartir lo verdaderamente valioso de la persona del otro nos remite a lo que podría definirse como el 'ideal del yo'. En toda amistad, cada persona experimenta, consciente o inconscientemente, que su amigo encarna ciertos ideales que le parecen importantes en su propia concepción del mundo y de la vida. Es por esto que puede manifestarle un genuino interés en lo que al otro le parece tan interesante.

Pero esta proyección del propio 'ideal del yo' hacia el amigo potencial, requiere necesariamente encontrar un eco adecuado para que cristalice la amistad. Ignace Lepp así lo señala al plantear que "no basta para que nazca la amistad, que el otro sea más o menos conforme a nuestro ideal del yo. Hace falta además que este nuestro ideal del yo coincida por lo menos en parte con el del otro"¹⁶³. Y a esto Lepp agrega la afirmación de que la amistad es inconcebible sin reciprocidad, pues

en su sentido propio, la amistad implica siempre y necesariamente diálogo, comunión, y supone entonces, por definición,

¹⁶² M. KINGET, *op. cit.*, 1975, p. 106.

¹⁶³ I. LEPP, *op. cit.*, 1965, p. 33.

dos términos... Yo puedo creer que he hallado en Fulano la perfecta encarnación de mi ideal del yo y sentirme llevado por un gran impulso amistoso hacia él; pero si él no reconoce en mí su propio ideal del yo, o si, más simplemente, se encuentra en ese momento indisponible para la amistad, mi impulso corre riesgo de no hallar ninguna acogida¹⁶⁴.

Ahora bien, partiendo de que el proyecto de amistad necesita ser compartido, la amistad no se caracteriza por un mirarse el uno al otro, como en el caso de los amantes, sino por un caminar lado a lado, con la mirada puesta en esos valores, convicciones e intereses que se pretende compartir. Porque, como establece C. S. Lewis, "la amistad debe ser acerca de algo, aunque solo sea un entusiasmo por el dominó o los ratones blancos"¹⁶⁵. Y agrega más adelante, al desarrollar su capítulo sobre la amistad:

*Cuando hablo de los amigos como 'lado a lado' u 'hombro a hombro', estoy señalando un necesario contraste entre su postura y aquella de los amantes, a quienes imagino 'cara a cara'. Más allá de este contraste no quiero presionar esta imagen. [Porque] el desafío o la visión común que une a los amigos, no los absorbe tanto que los mantenga ignorantes o indiferentes el uno hacia el otro. Por el contrario, constituye el verdadero medio en el que su afecto y su conocimiento mutuos se manifiestan*¹⁶⁶.

En resumen, la amistad solo puede darse cuando, a partir de un vínculo familiar, sentimental o de compañerismo, cada una de las personas involucradas descubre aquello que es verdaderamente importante para el otro y se dispone a compartirlo de manera auténticamente correspondida. Porque, como

¹⁶⁴ Ibid., p. 34.

¹⁶⁵ C. S. LEWIS, *op. cit.*, 1960, p. 98.

¹⁶⁶ Ibid., p. 104

dice también Marian Kinget, "la función que más que ninguna otra caracteriza a la amistad es la comunicación significativa de puntos de vista, esperanzas, inquietudes, alegrías y tristezas"¹⁶⁷.

Y esta condición de la correspondencia, que ocurre necesariamente en toda amistad al ponerse en común valores, creencias e intereses significativos, es la que la distingue de la otra forma más evolucionada de afecto en la vida humana, conocida como el amor 'ágape'.

Este último tipo de afecto, el amor 'ágape', es analizado por Marian Kinget en su libro *On being human*, definiéndolo como "la expresión más evolucionada del repertorio afectivo del hombre"¹⁶⁸. Para esta autora,

*el amor 'ágape' resulta ser enteramente libre de cualquier necesidad biológica y esencialmente independiente de los determinantes culturales. A diferencia del amor erótico, no es un hambre sino una plenitud; a diferencia de la amistad, no depende de afinidades de carácter, intereses y valores; a diferencia del compañerismo, tampoco depende de la proximidad de los compañeros. Porque el amor 'ágape' abarca no solo a aquellos inmediatamente presentes, sino también a aquellos desconocidos o lejanos en el espacio y el tiempo; aquellos en el pasado por quienes se siente gratitud y aquellos en el futuro por quienes se siente responsabilidad. Hacia todos experimenta compasión, apreciando que todos ellos participan igualmente de la condición humana*¹⁶⁹.

El amor 'ágape', por lo tanto, trasciende la dimensión estrictamente interpersonal que caracteriza a las otras formas de

¹⁶⁷ M. KINGET, *op. cit.*, 1975, p. 106.

¹⁶⁸ Ibid., p. 107.

¹⁶⁹ Ibid., p. 108

afecto, incluida la amistad, involucrando así a más de un grupo o comunidad limitada de personas. Esto demanda una mayor madurez y profundidad a nivel espiritual, lo que ha llevado a asociarlo con el amor de Dios, y, como reflejo de este, a la práctica de la caridad, de manera desinteresada, sacrificada y extensiva a todos los seres humanos, en la vida de las personas.

Aunque el amor 'ágape' resulta ser la forma conocida de afecto más evolucionada en los seres humanos, no es incluida en el "Proceso del dar y recibir afecto" precisamente por su naturaleza estrictamente unilateral, que lleva incluso, en los casos más extremos, a una entrega total de la persona, en aras de la vida de otros que no pueden corresponderle. Cuando Maximiliano Kolbe, en el campo de concentración de Auschwitz en Polonia, durante la Segunda Guerra Mundial, se ofrece como voluntario para morir en lugar de otro compañero -sentenciado a muerte por los nazis como represalia por una supuesta falta colectiva-, no lo hace buscando ninguna correspondencia afectiva por parte de nadie. Simplemente, considera que la vida de este hombre es tan importante como la suya; y que tratándose de alguien casado y con familia, resulta más apropiado que él, siendo célibe, ocupe su lugar y asuma esta trágica sentencia. Tal y como lo manifiesta Kinget en su obra antes citada, en este tipo de circunstancias el amor 'ágape' constituye "indudablemente un camino tremendo para escoger, en el que la muerte puede reafirmar más la vida, que la misma existencia"¹⁷⁰.

Por lo tanto, la naturaleza misma del amor 'ágape' lo hace ser intrínsecamente unilateral, universal y autosatisfactorio, constituyéndose más en una forma de canalización o sublimación del afecto hacia el llamado de misión en el mun-

do, que al de compartir afectivamente una relación de intimidad a nivel interpersonal. En consecuencia, este tipo de amor trasciende muchas veces la misma necesidad de dar y recibir afecto, que todos los seres humanos cotidianamente procuran satisfacer. Como dice Kinget, "las personas animadas por este tipo de amor son probablemente las más felices y las menos expuestas a las neurosis, porque su preocupación, aunque emana del yo, no se enfoca a la propia satisfacción ni está confinada a ésta en el ámbito del intercambio afectivo"¹⁷¹.

Sin embargo, aunque no corresponda incluir al amor 'ágape' en el "Proceso del dar y recibir afecto", dicho amor siempre debe ser considerado como una expresión afectiva complementaria a la amistad. Esto se debe a que, al originarse ambos de la misma fuente de energía vital que impulsa al ser humano a amar a sus semejantes, no resultan entonces ser amores excluyentes, sino que más bien se enriquecen mutuamente. Pues, como comenta Ignace Lepp en su libro sobre la amistad, "hemos tenido ocasión de notar en un cierto número de casos, que cuando una persona alcanza un auténtico amor por Dios o por el resto de la humanidad, su capacidad para el amor (en general) se incrementa proporcionalmente"¹⁷².

De esta manera, a diferencia de otros autores que consideran como paralelas todas las distintas expresiones del amor humano, a saber, afecto familiar, erótico o romántico, compañerismo, amistad y amor 'ágape', en nuestro modelo denominado "Proceso del dar y recibir afecto" se les interpreta más bien como formas asociadas entre sí y en continua evolución. Así, de las relaciones familiares, sentimentales y de compañerismo, es que van surgiendo gradualmente los proyectos de amistad mediante un cultivo adecuado, a nivel externo, de las condiciones de igualdad, proximidad y disponibilidad, y, en

¹⁷⁰ Ibid., p. 111.

¹⁷¹ Ibid., p. 109.

¹⁷² I. LEPP, *op. cit.*, 1965, p. 20

la dimensión interna, de un auténtico compartir de valores, creencias e intereses comunes y significativos. En otras palabras, la amistad es un afecto más profundo y espiritual que surge de las relaciones de *sangre, de atracción o de afinidad, siempre que exista una apropiada disposición, tanto externa como interna. Asimismo, la madurez afectiva que prepara a las personas para la amistad, las capacita también para la práctica del amor 'ágape', constituyéndose ambas en formas complementarias de amor humano.* La amistad, que enseña a aceptar, a identificarse y a ser auténtico con el otro en el plano interpersonal, invita también a los amigos a una entrega más completa y unilateral hacia el resto de sus semejantes. Y viceversa: el amor 'ágape', que expande las posibilidades afectivas de la persona para amar desinteresadamente a Dios y a todas sus criaturas, forma concomitantemente al individuo para ampliar cada vez más su círculo de amistades, incluyendo así a personas que por razones, quizás de tipo egoísta, no hubiera considerado en primera instancia para ser sus amigos.

En conclusión, aquellas personas que experimentan vacíos o desbalances en el plano afectivo, y que, según el planteamiento de las secciones anteriores, pretenden realizar una búsqueda de mejores relaciones de afecto, pueden completar en este punto su escrutinio de amigos potenciales, en procura de ir cultivando con ellos auténticos vínculos de amistad. Partiendo por lo tanto, una vez más, de los diferentes tipos de relación y de las condiciones externas antes mencionadas, procede ahora analizar, con referencia a las personas que les resultan más significativas, cuáles son aquellos valores, convicciones e intereses que podrían constituir un puente común para desarrollar una genuina amistad. De esta manera, al concentrarse en aquellas áreas en las que creen profundamente, y que consideran de verdadero interés e importancia para sus vidas, irán consolidando con algunos de sus parientes, compañeros o conocidos, amistades caracterizadas por lazos de

afecto y consideración recíproca, que satisfagan plenamente su necesidad vital de pertenencia e intimidad.

LA MUTUALIDAD PSICOSEXUAL SEGÚN CAVANAGH

La capacidad para dar y recibir afecto, que viene tratándose a profundidad a lo largo de este capítulo, encuentra su período de consolidación, según Erikson, una vez superada la etapa de la identidad. Este logro le permite al joven adulto liberarse de una excesiva preocupación por la búsqueda y la afirmación de su propia persona, para concentrarse más bien en la comprensión empática y el establecimiento de compromisos de afiliación con los demás. De esta manera, el joven adulto ingresa propiamente en la etapa de la intimidad, la cual le permitirá ir madurando, a partir de entonces, un cálido sentido de pertenencia e interacción afectuosa con sus semejantes, que se prolongará a lo largo de toda su existencia.

El psicólogo estadounidense Michael Cavanagh, en su artículo titulado "El impacto del crecimiento psicosexual en la vida matrimonial y religiosa" (1983), citado en el capítulo anterior, propone para esta etapa una maduración correspondiente a la sugerida a nivel psicosocial por Erikson, pero más específicamente dentro del ámbito psicosexual. Para él, la etapa de la sexualidad adulta, que se inicia normalmente a eso de los veinte años de edad -y que continúa evolucionando durante toda la vida-, les permite a los jóvenes desarrollar características de personalidad tales como confianza, altruismo e integración a nivel psicosexual. Por lo tanto, este tiempo de inserción en la vida adulta conduce a la consolidación de la madurez psicosexual, a partir de lo que Cavanagh denomina la fase de la 'psicosexualidad mutua'.

En este sentido, Cavanagh define la madurez del joven adulto como la capacidad de experimentar mutualidad psicosexual, la cual describe de la siguiente forma:

Esta fase marca el paso de una visión de la relación heterosexual como instrumento para obtener autoafirmación y autogratificación, a una nueva visión [de esta relación heterosexual] como la oportunidad de expresar y compartir cuidado, confianza y afecto mutuos. En el desarrollo sano, los jóvenes adultos aprenden mucho sobre sí mismos al experimentar relaciones de distintos grados de profundidad, comprendiendo lo que ellos necesitan o no dentro de una relación, lo que son sus áreas de fortaleza y de debilidad personal, así como sus propios valores en términos de aquellos que pueden o no ser negociables. De esta manera, ellos aprenden a caminar por el delicado camino entre la intimidad y la vulnerabilidad, el centrarse en sí mismos y la autonegación, el afecto y la posesividad, la realidad y el romance. [Finalmente], ellos también aprenden sobre la belleza y la tensión que forman parte de compartir su espacio vital con otra persona¹⁷³.

Ya sea que se trate de personas que escogen el camino de la vida en pareja, como de aquellas que pretenden consagrarse a un llamado de vida celibataria, la fase de la psicosexualidad mutua implica para los jóvenes la superación de patrones autoeróticos que concentran la expresión de la sexualidad sobre sí mismos. De hecho, cuando estos han experimentado un desarrollo psicológicamente sano en la adolescencia, mediante la maduración de las fases de la fantasía y la preocupación sexual, así como del establecimiento de relaciones superficiales apropiadas con el otro sexo, según fue analizado en el capítulo anterior, al ingresar en la edad adulta comprueban que

¹⁷³ M. CAVANAGH, "The impact of psychosexual growth on marriage and religious life", en *Human Development*, vol. IV, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU., 1983, p. 104.

su necesidad primordial consiste en dejar de autoafirmarse sexualmente, para concentrarse más bien en la canalización de sus energías afectivas para beneficio de los demás. Esto se manifiesta, particularmente, mediante la superación de una necesidad inmadura de autoestimulación sexual, en aras de una búsqueda de satisfacer afectivamente al otro. Y, cuando esto no se realiza genitualmente dentro del ámbito de la vida en pareja, se procura hacerlo entonces mediante una entrega positiva del afecto en el contexto de las relaciones interpersonales y en el servicio a la humanidad.

La fase de la psicosexualidad mutua, por lo tanto, permite a los jóvenes adultos, en cualquier situación de vida, aprender a moderar sus expectativas y acomodarse a los demás, así como llegar a la comprensión de que hay otras maneras distintas a las suyas de percibir la realidad. A este respecto, Cavanagh señala que ellos también

aprenden a ver la honestidad interpersonal como un don y no como una amenaza; aprenden a respetar la individualidad del otro; a ser sensitivos, tiernos y compasivos, así como a convertirse en fuente de apoyo y alegría para los demás. [En fin], esta fase de maduración resulta ser de la mayor importancia porque, independientemente del estilo de vida que la persona escoja, la confianza y demás cualidades que el individuo desarrolla durante este período de su vida resultan ser verdaderamente necesarias para el establecimiento de relaciones interpersonales mutuamente gratificantes¹⁷⁴.

Por el contrario, cuando los adultos se quedan fijados en esta fase de la psicosexualidad mutua, Cavanagh opina que aunque pueden ser capaces de relacionarse superficialmente con otros, no logran hacerlo a niveles más profundos, cálidos

¹⁷⁴ Ibid., p. 105.

y afectivos a nivel interpersonal. Estos individuos, más bien, parecieran verse inmovilizados por una especie de camisa de fuerza psicológica, la cual pueden percibir, por un lado, como adecuada y apropiadamente protectora, o, por el otro, como restrictiva y paralizante, según la dinámica de cada situación. En cualquiera de los dos casos, sin embargo, nunca llegan a vivir vidas de auténtica intimidad con los demás.

Finalmente es importante recalcar que, aunque el estado de vida de las personas, ya sea de soltería, de pareja o de vida celibataria, puede hacer variar el involucramiento en la vida sexual del individuo a nivel genital, el elemento esencial para la expresión plena de la psicosexualidad mutua es en realidad el intercambio de afecto con aquellas personas significativas, con quienes la persona encuentra la expresión de su sentido básico de intimidad y pertenencia. Específicamente, quienes se han consagrado a Dios para un ministerio sacerdotal o religioso deben saber que, por las implicaciones particulares de este llamado especial, si bien renuncian a la intimidad física propia de la relación de pareja, no pueden renunciar a su necesidad vital de dar y recibir afecto. De lo contrario, esta renuncia acarrearía el que sus energías afectivas vayan menguando con el tiempo; o incluso, en ciertos casos, al no encontrar aunque sea un pequeño círculo de personas concretas con las cuales intercambiar una corriente de afecto cálido y cordial, se corre el riesgo de caer en una regresión a la etapa de la adolescencia, caracterizada otra vez por la necesidad de autoestimulación sexual y afectiva. ¡Tal es la importancia del dar y recibir afecto en la vida humana!

CONCLUSIÓN

El desarrollo de este capítulo sobre la madurez humana integral se ha centrado en la necesidad que tienen todas las personas de lograr un cálido sentido de pertenencia y frater-

nidad con sus semejantes, mediante el establecimiento de interacciones afectuosas con otros y la consolidación de una psicosexualidad mutua.

El ser humano no puede vivir sin afecto. Esto implica la necesidad primordial que experimentan todas las personas de establecer relaciones con otros, en las que se de un intercambio afectivo pleno y satisfactorio. Quienes experimentan problemas por su incapacidad para dar, recibir o intercambiar afecto, se beneficiarían de desarrollar actitudes y destrezas conductuales en las áreas del respeto, la empatía y la autenticidad en las relaciones interpersonales. Así se aprovecharán mejor las condiciones externas de igualdad, proximidad y disponibilidad, que la vida nos ofrece a todos para compartir con nuestros parientes, compañeros u otras personas por quienes sentimos una corriente de admiración y aprecio. De esta manera, las personas que procuran establecer relaciones más positivas y satisfactorias de afecto interpersonal podrán ir cultivando conjuntamente aquellos valores, convicciones e intereses que les resulten significativos, hasta fructificar en la vivencia plena de la verdadera amistad.

Dentro de una perspectiva evolutiva, finalmente, la necesidad de dar y recibir afecto llega a su plena maduración cuando el joven adulto adquiere la capacidad de entablar relaciones estrechas de intimidad a nivel psicosocial, y de vivenciar una mutualidad psicosexual sana mediante la canalización de sus energías sexuales y afectivas hacia los demás. Esta maduración para el intercambio afectivo no concluye al finalizar esta etapa, pues, seguramente, continuará consolidándose a lo largo de toda la vida.

AUTORREFLEXIÓN

1. En cuanto a mi capacidad para dar y recibir afecto, ¿existe un equilibrio entre ambas vivencias? ¿Me esfuerzo por amar más? ¿Permito el sentirme amado? ¿Con qué personas, específicamente, mantengo un intercambio significativo de afecto?
2. Con respecto a la calidad de mis relaciones personales, ¿soy empático y me identifico con las personas? ¿Les demuestro claramente que las acepto como son? ¿Me comporto con autenticidad ante ellas? ¿Procuro prestarles atención (de manera verbal y no verbal), reflejarles que comprendo lo que sienten, y les manifiesto mi apoyo en la forma y el momento que considero más oportunos?
3. ¿Qué tipo de relaciones de afecto cultivo a nivel interpersonal? ¿Aprovecho las condiciones externas de igualdad, proximidad y disponibilidad con quienes me rodean para fomentar amistades? ¿Mantengo una apertura interna para compartir valores, convicciones e intereses significativos con aquellas personas que podrían llegar a ser mis amigas?
4. En lo tocante a la maduración psicosocial de la etapa de la intimidad y a la vivencia satisfactoria de la psicosexualidad mutua, ¿procuro profundizar en las relaciones con los demás? ¿Estoy dispuesto a comprometerme con algunos de ellos para establecer relaciones cálidas y estables de interacción afectuosa? ¿Considero mi sexualidad como la fuente de mi capacidad afectiva? ¿Dedico lo mejor de mi energía vital a la entrega amorosa en beneficio de aquellos a quienes me siento llamado a amar?
5. En caso negativo, ¿qué podría hacer para salir de mi aislamiento afectivo? ¿Cómo podría equilibrar ambas disposiciones para dar y recibir afecto? ¿Qué me ayudaría a reenfocar un excesivo énfasis en la autosatisfacción sexual, en aras de un mayor interés por la satisfacción, ya sea sexual, afectiva o existencial, de las personas a quienes procuro amar?

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Alonso, Severino-María, CMF, "Virginidad, Sexualidad, Amor, en la Vida Religiosa", Cuarta Edición, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1988.
- Álvarez, Carlos G., CJM, "La Formación de los Candidatos al Presbiterado", Documento de trabajo sobre "La Dimensión Espiritual", XV Curso para Formadores de Seminarios Mayores, DEVYM-OSLAM, Santafé de Bogotá, 1996.
- Ancona, L. "Enciclopedia Temática de Psicología" (Vol.II), Editorial Herder, Barcelona, 1980.
- Arizmendi Esquivel, Felipe. "Causas del Abandono del Ministerio Presbiteral en América Latina". Boletín OSLAM, No. 28, Santafé de Bogotá, 1995.
- Aschenbrenner, George A. "Celibacy in Community and Ministry", "Human Development", 1985, Vol VI, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Battisti, Anuar. "Causas de la Deserción del Ministerio Sacerdotal en América Latina: Presentación". Boletín OSLAM, No. 28, Santafé de Bogotá, 1995.
- Bensabat, Soly y Selye, Hans. "Stress: Grandes Especialistas Responden", Editorial Mensajero, Bilbao, 1984.
- Biblia de Jerusalén. Editorial Española Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao, 1976.

- Biblia "Dios Habla Hoy" con Deuterocanónicos (Revisión CELAM). Versión Popular-Segunda Edición. Sociedades Bíblicas Unidas, Canadá, 1983.
- Blattner, John "Growing in the Fruit of the Spirit", Servant Books, Ann Arbor, Michigan, 1984.
- Branden, Nathaniel. "The Psychology of Self Esteem", Bantam Books, New York, 1971.
- Branden, Nathaniel. "Los seis pilares de la Autoestima", Ediciones Paidós, Barcelona, 1994.
- Branden, Nathaniel. "Cómo mejorar su Autoestima", Ediciones Paidós Mexicana, México D.F., 1998.
- Cavanagh, Michael E. "Make your Tomorrow Better", Paulist Press, New York, 1980.
- Cavanagh, Michael E. "The Impact of Psychosexual Growth on Marriage and Religious Life", en "Human Development", 1983, Vol. IV, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Castanedo, Celedonio. "Terapia Gestalt: Enfoque del aquí y el ahora", Editorial Texto, Universidad de Costa Rica. San Jose, 1983.
- Charlesworth, E. y Nathan, R. "Stress Management: A Comprehensive Guide to Wellness". Ballantine Books, New York, 1982.
- CIE-10 Trastornos Mentales y del Comportamiento. Décima Revisión de la Clasificación Internacional de Enfermedades. Organización Mundial de la Salud. Técnicas Gráficas Forma, S.A., Madrid, 1992.
- Colagiovanni, "Le defezioni dal ministero sacerdotale", pp.56-59, Tipografía Poliglota Vaticana, Roma, 1971.
- Corsini, Raymond, "Current Psychotherapies". F.E. Peacock Publishers, Inc., Itasca, Illinois, 1973.
- DSM-IV Breviario: Criterios Diagnósticos. Asociación Psiquiátrica Americana. (Edición Española de Pierre Pichot), Masson, S.A., Barcelona, 1995.
- de Castro, Juan. "Estos Jóvenes quieren ser Sacerdotes", Talleres Gráficos, Pía Sociedad de San Pablo, Santiago de Chile, 1991.
- De Lachaga, José Ma. "Sistemas de Educación en los Seminarios", Editorial XYZ, Madrid, 1964.
- de Mézerville, G.; Vargas, C. A., et al. "Agrupaciones laicales y nueva evangelización", Revista "Vida de Iglesia", No. 86, Imprenta y Litografía García Hnos. S.A., San José, 1993.
- Diccionario de la Real Academia Española. Madrid, 1984.
- Ecclesia (Revista), "Encíclica 'Fides et Ratio', Número extra 2916, 24 de octubre, 1998.
- Erikson, Erik H. "Infancia y Sociedad", Ediciones Hormé S.A., Buenos Aires, 1966.
- Esquerda Bifet, Juan. "El sacerdocio hoy: Documentos del Magisterio Eclesiástico". Biblioteca de Autores Cristianos, BAC. Editorial Católica, Madrid, 1983.
- Fensterheim, Herbert. "No Diga Que Sí Cuando Quiera Decir Que No". Editorial Grijalbo. México D.F., 1990.
- Frankl, Viktor E. "Psicoanálisis y Existencialismo", Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1970.
- Frankl, Viktor E. "Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy", Pocket Books, New York, 1973.
- Freudenberger, Herbert y Richelson, Geraldine. "Burn-Out", Anchor, Doubleday, New York, 1980.
- Futrell, John Carroll, S.J. "The Dynamics of Religious Formation". En "Human Development", 1981, Vol. II, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.

- Galilea, Segundo. "El pozo de Jacob". Ediciones Paulinas, Santafé de Bogotá, 1995.
- Gardner, Howard. "La estructura de la mente: La teoría de las múltiples inteligencias", F.Cultura Económica. México D.F., 1988.
- Gardner, Howard. Multiple Intelligences: The Theory in Practice", Basic Books, New York, 1993.
- Garrido, Javier. "Grandeza y miseria del celibato cristiano". Editorial 'Sal Terrae', Santander, 1987.
- Gill, James J. y asoc. "The Stresses of Leadership", en "Human Development", 1980a, Vol. I, No. 1, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Gill, James J. y asoc. "Coping with Stress in the 1980's", en "Human Development", 1980b, Vol. I, No. 2, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Gill, James J. "Preserving Health in Turbulent Times", en "Human Development", 1981a, Vol. II, pp. 44-52. The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Gill, James J. "Type A Behavior in Christian Life", en "Human Development", 1981b, Vol. II, pp. 112-121. The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Gill, James J. "The Development of Persons", en "Human Development", 1981c, Vol. II, pp. 29-39. The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Goble, Frank. "The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow". Pocket Books. New York, 1973.
- Goleman, Daniel. "La inteligencia emocional". Javier Vergara Editor, México D.F., 1996.
- González, Luis Jorge. "Experiencia de Dios y Celibato Creativo a la luz de la actual Psicoterapia". Revista Medellín. Santafé de Bogotá, 1981.

- González, Luis Jorge. "Hacia una sexualidad creativa", Imprenta "Ideal", México D.F., 1982.
- González-Balado, José Luis. "La sonrisa de los pobres: Anécdotas de la Madre Teresa". Ediciones Paulinas, Madrid, 1981.
- Grieger, Paul. "Estudio Práctico del Carácter". (Tercera Edición), Procuraduría de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, Medellín, Colombia, 1963.
- Hale, G. y asoc., "Manual para minusválidos: Guía ilustrada para hacer la vida más fácil e independiente a los impedidos físicos, sus familiares y amigos", H. Blume Ed., Madrid, 1980.
- Hanson, Peter. "The Joy of Stress", Andrews, McMeel & Parker, Missouri, 1985.
- Hanson, Peter. "Córtele las Garras al Estrés", en Selecciones del Reader's Digest, Septiembre 1989, México D.F.
- Häring, Bernhard. "Libertad y Fidelidad en Cristo: Teología Moral para Sacerdotes y Seglares", Tomo Primero, Capítulo V, Editorial Herder, Barcelona, 1981.
- Hebblethwaite, Peter. "Pablo VI: El Primer Papa Moderno" Javier Vergara Editor, S.A., Buenos Aires, Madrid, 1995.
- Hilgard, E, Atkinson, R. y Atkinson, R. "Introduction to Psychology" (Sixth Edition). Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1975.
- Horney, Karen. "Neurosis y Madurez". Editorial Psique, Buenos Aires, 1954.
- Idoate, Florentino. "Fundamentos Antropológicos, Psicológicos y Terapéuticos de la Logoterapia", Editorial U.A.C.A., San José, 1992.
- Institute for Career and Leisure Development. "Special education for leisure fulfillment", Washington, 1979.

- Instituto Vocacional Maestro Avila. "Formación para la Fraternidad Presbiteral: Un proceso pedagógico". En Revista Seminarios No 114, Vol. 35, Oct.-Dic. 1989, pp. 407-448.
- Jálícs, Francisco. "Aprendiendo a compartir la fe". Ediciones Paulinas, Madrid, 1984.
- James, M. y Jongeward, D. "El libro de todos: Análisis Transaccional para estudiantes". Fondo Educativo Interamericano, S.A., Bogotá, 1978.
- Jiménez Cadena, Álvaro, S.J., "Las causas del abandono del ministerio sacerdotal", Revista 'Medellín', Vol. XII, No. 45, Santafé de Bogotá, 1986.
- Jiménez Cadena, Álvaro, S.J., "Aportes de la Psicología a la vida religiosa", Editorial San Pablo, Santafé de Bogotá, 1993.
- Jiménez Cadena, Álvaro, S.J., "Camínos de madurez religiosa", Editorial San Pablo, Santafé de Bogotá, 1995.
- Jiménez Cadena, Álvaro, S.J., "Las Causas del Abandono del Sacerdocio Ministerial: Reflexiones sobre la tabulación de los datos de la Encuesta enviada a los Obispos y Superiores Mayores de América Latina". Boletín OSLAM, No. 28, Bogotá, 1995.
- Kennedy, E.C. y Heckler, V.J. "The Catholic Priests in the United States: Psychological Investigations", U.S. Catholic Conference Publications Office, Washington D.C., 1972.
- Kinget, G. Marian. "On being human: A systematic view". Harcourt Brace Jovanovich, N.Y. 1975.
- Kraft, William F. "Spiritual Growth in Adolescence and Adulthood", en "Human Development", 1983, Vol. IV, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Kraus, Richard, "Recreation and Leisure in modern society", 1978.
- Lepp, Ignace. "Psicoanálisis del amor". Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1963.

- Lepp, Ignace, "Psicoanálisis de la Amistad", Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1965.
- Lewis, C.S. "The four loves", Harcourt Brace Jovanovich. New York, 1960.
- Lowen, A. "Bioenergética", Editorial Diana, México D.F., 1979.
- Luque, Francisco, S.J., "Un Proyecto de Vida: Ejercicios Espirituales, a Jóvenes". Colección Iglesia Nueva, No. 56, Indo-American Press Service, Santafé de Bogotá, 1994.
- McKay, Matthew y Asoc. "Técnicas cognitivas para el tratamiento del estrés". Martínez Roca, Barcelona, 1985.
- McKay, Matthew y Fanning, Patrick. "Autoestima: Evaluación y Mejora". Martínez Roca, Barcelona, 1991.
- Marina, José Antonio. "El laberinto sentimental". Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.
- Martín Abad, J. "Aproximación a la situación actual de los sacerdotes", en "De Dos en Dos: Apuntes sobre la fraternidad apostólica". Editorial Sígueme, Salamanca 1980, pp. 44-46.
- Martínez, José Luis. "Viviendo en comunidad: Temas de Psicología y vida religiosa", Editorial San Pablo, Santafé de Bogotá, 1995.
- Maslow, Abraham H. "Motivation and Personality". Harper and Row. New York, 1954.
- Merton, Thomas. "The seven storey mountain". A Mentor Book. New American Library. New York, 1948.
- Merton, Thomas. "La montaña de los siete círculos". Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1950. (Nota: Esta versión castellana, traducida por Aquilino Tur, no incluye en su capítulo final la reflexión de Merton sobre 'vida activa y contemplativa', que sí aparece en la edición inglesa).

- Midence, Marvin. "Madurez cristiana". Ensayo escrito para el curso "Psicología y Pastoral", Seminario Central, San José, 1992.
- Minirth, Frank y Asoc., "How to beat burnout". Moody Press, Chicago, 1986.
- Moffett, Patrick S. "Formation of College-Age Religious", en "Human Development", 1983, Vol. IV, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Mora M., Alfonso. 'Entrevista Personal', Seminario Central de San José, Costa Rica, 1998.
- Moreno, Jaime. "Psicología y consagración religiosa", Editorial San Pablo, Santafé de Bogotá, 1995.
- Morris, Charles G. "Psicología. Un nuevo enfoque". (Séptima Edición). Prentice-Hall Hispanoamericana S.A. México, 1992.
- O'Donnel, Desmond. "Como criar grupos de vivencia fraterna" (2a. edición en portugués). Ediciones Paulinas. Sao Paolo, 1988.
- Organización de Seminarios Latinoamericanos del CELAM (OSLAM). "Causas de la Deserción del Ministerio Sacerdotal en América Latina: Presentación". Boletín OSLAM, No. 28, Santafé de Bogotá, 1995.
- Organización de Seminarios de Venezuela. "Propuestas para un Perfil del Sacerdote Formador a la Luz de las Exigencias de la Iglesia y de las Circunstancias Actuales". Publicación Poligráfica OSVEN, Caracas, 1991.
- Pastor, G. "Análisis de contenido en los casos de abandono de la Vida Religiosa", (Tesis Doctoral) Universidad Pontificia Salesiana, pp. 142-146, 279-280, Roma, 1974.
- Perls, Frederick S. "Gestalt Therapy Verbatim", Bantam Books, Toronto, 1972.
- Rogers, Carl. "On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy", Houghton Mifflin Company, Boston, 1961.

- Rogers, Carl. "Psicoterapia centrada en el cliente", Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1966.
- Rogers, Carl y Kinget, G.M. "Psicoterapia y relaciones humanas" (Tomo I: La Teoría). Madrid-Barcelona, 1967.
- Rogers, Carl y Kinget, G.M. "Psychothérapie et relations humaines" (Vol. II: La Pratique). Studia Psychologica, Lovain, 1965.
- Rogers, Carl. "El proceso de convertirse en persona", Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
- Rogers, Carl. "Grupos de Encuentro", Amorrortu Eds, Bs.As., 1973
- Rogers, Carl y Rosenberg, Rachel. "La persona como centro", Editorial Herder, Barcelona, 1981.
- Rulla, Luigi M., S.J., "Psicología Profunda y Vocación: I Las Personas", Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1984.
- Sahakian, William S. "Psychology of Personality: Readings in Theory". Second Edition. Rand McNally College Publishing Co. Chicago, 1965.
- Saint-Exupéry, Antoine. "El Principito", EDUCA, San José, 1993.
- San Buenaventura. "Itinerario de la mente de Dios" (en 'Itinerarium', Obras Completas de San Buenaventura, Vol. 1). Católica. Madrid, 1945.
- San Buenaventura. "Obras de San Buenaventura: Las Seis Alas del Serafín". Edición Bilingüe preparada por Aperribay, Oromi y Oltra, O.F.M.. Tomo Cuarto. Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., Madrid, 1947.
- San Buenaventura. "The character of a Christian leader" (Traducción del Dr. Philip O'Mara del tratado 'De Sex Alis Seraphim'), Servant Books, Ann Arbor, Michigan, 1978.

- Satir, Virginia. "Relaciones Humanas en el Núcleo Familiar". Editorial Pax-México. México D.F., 1984.
- Selye, Hans. "The Stress of Life", Mc Graw-Hill Book Company, New York, 1956.
- Seminario Mayor 'Nuestra Señora de Suyapa'. "Un Proyecto de Vida Sacerdotal". Editado en el Seminario, Tegucigalpa, 1982.
- Shelton, Charles, S.J. "An Insider's Reflections on Religious Formation". En Human Development, 1981, Vol. II, The Jesuit Educational Center for Human Development, EE.UU.
- Smith, J. y Posen, R. "Symptoms that identify the workaholic". Revista "Human Development", Vol. XIII, No. 4, Conneticut, 1992.
- Thompson, Clara. "El Psicoanálisis". Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966.
- White, Robert W. "The Enterprise of Living: Growth and Organization in Personality". Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York, 1972.
- Whittaker, James O. "Psicología", (Tercera Edición), Editorial Interamericana, México D.F., 1977.
- Woods, Ralph L. "Friendship", The C.R. Gibson Company, Publishers, Conneticut, 1969.
- Yates, Jere. "Managing Stress", AMACOM, New York, 1979.

Conferencias, Congregaciones y Consejos de la iglesia Católica

- Conferencia Episcopal Argentina. "La Formación para el Sacerdocio Ministerial: Plan para los seminarios de la República Argentina". Oficina del Libro, Buenos Aires, 1994.
- Conferencia Episcopal de Costa Rica. "Normas Básicas para la Formación Sacerdotal en Costa Rica". Editorama S.A., San José, 1989.

- Conferencia Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB). "Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil: Directrizes Básicas". Documentos da CNBB No. 55. Paulinas, Sao Paulo, 1995.
- Conferencia Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB). "O Presbítero: Missionário, Profeta e Pastor no Mundo Urbano". Instrumento Preparatório para el 6to. Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil. Comissao Nacional do Clero (CNC). Impresso na Miltra Diocesana de Apucarana, Paraná, 1996.
- Congregación para los Institutos Religiosos y Seculares. Renovationis Causam. "Instrucción sobre la Renovación acomodada de la Formación para la vida religiosa". Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Colección CLAR No. 7, Bogotá, 1969.
- Congregación para la Educación Católica. "Normas básicas de la formación sacerdotal". Roma, 1970.
- Congregación para la Educación Católica. In Ecclesiasticam Futurorum "Instrucción para la formación litúrgica en los seminarios". Roma, 1979.
- Congregación para la Educación Católica "Carta Circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios". Ediciones Trípole, Caracas, 1980.
- Congregación para la Educación Católica (para los Seminarios e Institutos de Estudio). "Directrices sobre la preparación de los Formadores en los Seminarios". Roma, 1993.
- Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. 'La Vida Fraterna en Comunidad' ('Congregavit nos in unum Christi amor'). Tipografía Vaticana, Roma, 1994.
- Congregación para el Clero. Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros. Ediciones Trípole, Caracas, 1994.

- Consejo de Formadores del Seminario Central de Costa Rica. "Itinerario para la Formación y Normas de Vida Comunitaria" (Año 1988 y Reformado 1995). San José, 1995.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) - Medellín ("Documentos de Medellín"). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. CELAM. Editorial Metropolitana, San José, 1969.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) - Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal (1974), en 'La Formación Sacerdotal', DEVYM-OSLAM, Bogotá, 1982.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) - Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. CELAM, Santafé de Bogotá, 1979.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) - Santo Domingo. Conclusiones: Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. CELAM, Santafé de Bogotá, 1992.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) - Departamento de Laicos (DELA). "Manual de Formación de Laicos", Colección Formación Pastoral - 5, Santafé de Bogotá, 1993.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) - Departamento de Vocaciones y Ministerios (DEVYM), "Síntesis de las Principales Causas del Abandono del Ministerio Sacerdotal por parte de los Sacerdotes Jóvenes en el Período de la Formación", (Documento de Trabajo), Santafé de Bogotá, 1994.

Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II

- *Lumen gentium*, "Sobre la Iglesia";
- *Optatum Totius*, "Sobre la Formación Sacerdotal";
- *Presbyterorum Ordinis*, "Sobre el Ministerio y Vida de los Presbíteros";
- *Perfectae Caritatis*, "Sobre la Adecuada Renovación de la Vida Religiosa";

- *Sacrosantum Concilium*, "Constitución sobre la Sagrada Liturgia; Documentos del Vaticano II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

Encíclicas y Exhortaciones Apostólicas del Magisterio

- *Sacerdotalis Celibatus*. "Sobre el Celibato Sacerdotal", Encíclica de su Santidad Pablo VI, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1967.
- *Evangelica Testificatio*. "Sobre la Renovación de la Vida Religiosa según las enseñanzas del Concilio", Exhortación Apostólica de su Santidad Pablo VI, Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Colección CLAR No. 12, Bogotá, 1971.
- *Redemptionis Unum*. "A los religiosos y religiosas sobre su consagración a la luz del misterio de la Redención", Exhortación Apostólica de su Santidad Juan Pablo II, Colección 'Documentos y Estudios', Editorial PPC, Madrid, 1984.
- *Christifideles Laici*. "Sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo", Exhortación Apostólica Postsinodal de su Santidad Juan Pablo II, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1988.
- *Lineamenta*. "La Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual", (Documento de preparación para el Sínodo de 1990, para uso de las Conferencias Episcopales), Ciudad del Vaticano, Ediciones Trípod, Caracas, 1989.
- *Pastores Dabo Vobis*. "Sobre la Formación de los Sacerdotes en la Situación Actual", Exhortación Apostólica Postsinodal de su Santidad Juan Pablo II, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1992.
- *Vita Consecrata*. "Sobre la Vida Consagrada y su Misión en la Iglesia y en el mundo", Exhortación Apostólica Postsinodal de su Santidad Juan Pablo II, Ed. San Pablo, Santiago de Chile, 1996.
- *Fides et Ratio*. "Sobre la Fe y la Razón", Encíclica de su Santidad Juan Pablo II, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1998.

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN	7
PRÓLOGO	9
ACERCA DEL AUTOR	11
PREFACIO	13
 PRIMERA PARTE	
LA MADUREZ DEL CRISTIANO	17
 INTRODUCCIÓN	18
CAPÍTULO 1	
UNA VISIÓN INTEGRADA SOBRE LA MADUREZ HUMANA Y CRISTIANA	19
La identidad según Erikson	20
Las etapas de Intimidad y Generatividad	23
Frankl y la búsqueda de significado	27
Conclusión	31
Autorreflexión	32
 CAPÍTULO 2	
LA MADUREZ DEL LAICO Y DEL ASPIRANTE A LA VIDA SACERDOTAL O CONSAGRADA	35
El Sentido de Misterio y la Dignidad de los laicos en la Iglesia	37
El sentido de la Comunión y la Participación de los Laicos en la Iglesia	38
El sentido de la Misión y la Corresponsabilidad de los Laicos en la Iglesia	40
La Madurez de los Laicos según su inserción concreta en la Vida Eclesial	42
Las Comunidades de Origen de los Laicos aspirantes a la Vida Sacerdotal o Consagrada	47
Conclusión	49
Autorreflexión	50

SEGUNDA PARTE

LA MADUREZ DEL NOVICIO O SEMINARISTA	51
INTRODUCCIÓN	52
CAPÍTULO 3	53
UN ENFOQUE PSICOLÓGICO SOBRE MADUREZ Y CELIBATO	53
El Principio del Placer y la vivencia del Celibato en Freud	57
La Voluntad del Sentido aplicada al Celibato en Frankl	58
El desarrollo hacia la madurez celibataria en Erikson	62
Cinco elementos fundamentales para la formación en el celibato ..	66
1. El Papel de los Formadores	67
2. El ambiente del Seminario	69
3. La relación con Dios	70
4. Las relaciones de solidaridad fraterna	72
5. El contacto con el mundo	73
Conclusión	75
Autorreflexión	76
CAPÍTULO 4	
FORMACIÓN PARA LA FRATERNIDAD SACERDOTAL Y RELIGIOSA	79
Antecedentes seculares de los Grupos de Vida	83
La dinámica de grupos en un contexto históricoeclesial	88
1. Período clerical de las agrupaciones laicales (a partir de los años treinta)	90
2. Período de mayor autonomía en las agrupaciones laicales (a partir de los años cincuenta)	91
3. Período de diversificación de las agrupaciones laicales (a partir de los años sesenta)	92
4. Período de formación de estructuras comunitarias (a partir de los años setenta)	93
Puntos de convergencia en la dinámica de los grupos a nivel eclesial	94
Fundamentación para el establecimiento de los Grupos de Vida ..	100
Necesidad de los Grupos de Vida en los Seminarios	105
Objetivos específicos de los Grupos de Vida	109
Conclusión	110
Autorreflexión	111
CAPÍTULO 5	
PROPUESTA DE FORMACIÓN PARA LA MADUREZ EN LOS SEMINARIOS	113
PUNTOS PARA UNA PROPUESTA DE FORMACIÓN HUAMANA EN LOS SEMINARIOS	117
1. Cristianos comprometidos	117
Ver	117
Juzgar	118

Actuar	118
2. Grupos de vida	120
Ver	121
Juzgar	122
Actuar	122
3. Orientación psicológica	123
Ver	123
Juzgar	124
Actuar	125
4. Planes anuales de crecimiento individual (proyecto personal de vida	127
Ver	127
Juzgar	128
Actuar	129
5. Conversión a Jesucristo	133
Ver	133
Juzgar	135
Actuar	135
6. Talleres sobre sexualidad, afectividad y celibato	137
Ver	137
Juzgar	140
Actuar	141
7. Foros Dialogados	143
Ver	144
Juzgar	145
Actuar	146
8. Participación del Clero	148
Ver	148
Juzgar	149
Actuar	150
9. Relación con los laicos	152
Ver	152
Juzgar	153
Actuar	154
10. Año de integración comunitaria (año de pastoral)	157
Ver	157
Juzgar	158
Actuar	159
Puntos complementarios para una propuesta de formación para la Madurez Humana y Sacerdotal	162
1. Parroquias Modelo	162
Ver	162
Juzgar	163
Actuar	164
2. Grupos de vida sacerdotal	166

Ver	167
Juzgar	167
Actuar	168
3. Formación Permanente	171
Ver	171
Juzgar	172
Actuar	173
Conclusión	176
Autorreflexión	177

TERCERA PARTE

LA MADUREZ DEL SACERDOTE O RELIGIOSO	179
INTRODUCCIÓN	180

CAPÍTULO 6

LA MADUREZ HUMANA INTEGRAL: EL PROCESO DE LA AUTOESTIMA	181
La autoestima y el sentido de identidad personal	184
Antecedentes teóricos del "Proceso de la Autoestima"	186
Los componentes inferidos del "Proceso de la Autoestima"	193
1. La autoimagen	195
a. El problema del autoengaño por inferioridad o superioridad	198
b. Metas de superación para la autoimagen	201
2. La autovaloración	202
a. El problema de la Autoevaluación	204
b. Metas de superación para la autovaloración	205
3. La Autoconfianza	205
a. El problema de la inseguridad personal	207
b. Metas de superación para la autoconfianza	208
Los componentes observables del "Proceso de la Autoestima"	209
1. El autocontrol	210
a. El problema del descontrol y el autodescuido	211
b. Metas de superación para el autocontrol	213
2. La Autoafirmación	213
a. El problema de la autoanulación y la sobredependencia	216
b. Metas de superación para la autoafirmación	219
3. La Autorrealización	219
a. El problema del estancamiento y la esterilidad existencial	221
b. Metas de superación para la autorrealización	223
Un modelo integral para el establecimiento de la Autoestima	224
1. El problema del autodesprecio y las reacciones autodestructivas	226
2. Tres enfoques para la utilización del "Proceso de la Autoestima"	228
a. Un enfoque educativo	231
b. Un enfoque correctivo	232
c. Un enfoque terapéutico	233
1. El Autocontrol y la Autoimagen	236

2. La Autoafirmación y la Autovaloración	238
3. La Autorrealización y la Autoconfianza	240
Una nueva propuesta de definición del concepto de Autoestima	242
La identidad psicosexual madura según Cavanagh	245
1. Fase de Fantasía Sexual	249
2. Fase de preocupación sexual	250
3. Fase de relaciones superficiales	251
CONCLUSIÓN	256
AUTORREFLEXIÓN	257

CAPÍTULO 7

LA MADUREZ HUMANA INTEGRAL: EL PROCESO DEL DAR Y RECIBIR	
AFECTO	259
Bases psicofisiológicas del "Proceso del dar y recibir afecto"	260
Los problemas de relación en el "proceso del dar y recibir afecto"	267
1. La dificultad para dar afecto	269
2. La dificultad para recibir afecto	272
3. La dificultad para intercambiar afecto	275
Los cambios internos y conductuales para dar y recibir afecto	279
a) Inteligencia académica:	280
b) Inteligencia emocional	281
b) Inteligencias complementarias	282
1. El respeto	286
2. La empatía	290
3. La autenticidad	298
Los tipos de relación y contextos para dar y recibir afecto	302
1. Contextos y compromisos en las relaciones de afecto	303
2. Tipos de relaciones para dar y recibir afecto	305
a. Relación familiar	306
b. Relación Sentimental	308
c. Relación de compañerismo	310
Las condiciones externas e internas para las relaciones de amistad	313
1. Condiciones externas para el cultivo de la amistad	314
a. La Igualdad	314
b. La proximidad	316
c. La Disponibilidad	317
2. Condiciones internas para el cultivo de la amistad	321
La mutualidad psicosexual según Cavanagh	329
Conclusión	332
Autorreflexión	334

BIBLIOGRAFÍA GENERAL	335
----------------------------	-----